

N. B. 638^d

Heydenreich

Altahae Superiori com-
paravit Beda Abbas.
anno 1799.

<36623746620019

S

<36623746620019

Bayer. Staatsbibliothek

Philos.

Philos. Relig. 2346.

R

Gottschall'sche
der
MORALISCHEN
GOTTESLEHRE

nebst
Anwendungen
auf
geistliche Rede - und Dichtkunst

von
Karl Heinrich Heydenreich
öffentlichen Professor der Philosophie.

Biblioth. Oberaltar.

Leipzig,

IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.

1792.

GOTTESLEHRE

MORALISCHEN

121

Gründung

göttliche Rede - und Dichtung

Anwendung

von

Karl Heinrich Weyher

offentliches Mitglied der Pädagogik

Leipzig. O. Neumann

Bayerische
Staatsbibliothek
München

IN DER BIBLIOTHEK DER BAY. STAATSBIBLIOTHEK

1702

V o r r e d e.

Die Absicht gegenwärtiger Schrift ist eine vollständige und verhältnißmässige Darstellung des ganzen Systems der Grundwahrheiten der Religion, so wie sie sich aus Gründen der moralischen Vernunft ergeben. Unerachtet ich mich vorzüglich bestrebt habe, sie zur Grundlage akademischer Vorlesungen möglichst zweckmässig einzurichten; so bin ich dennoch zugleich auch

bemüht gewesen, dieselbe für jeden Freund des philosophischen Nachdenkens lesbar abzufassen.

Ich liefere mit derselben keinesweges einen bloßen Auszug meiner Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. Alle propädevtische und bloß kritische Untersuchungen, welche die Hälfte jenes Werkes ausmachen, fallen hier weg; was aber dort nur unvollständig und nicht hinlänglich proportionirt abgehandelt worden, nämlich der ganze Inbegriff der Grundwahrheiten einer moralischen Religion, findet sich hier, wenigstens meinem Bedünken nach, vollständig und mit Ebenmaas ausgeführt. Bey verschiedenen Lehrstücken bin ich der in den Betrachtungen befolgten Behandlung völlig treu geblieben. Ganz neu bearbeitet sind die Kapitel: *Allgemeine Betrachtung des moralischen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes* (IV. 56.); *Allgemeine Be-*

erachtung über die Vorstellung Gottes nach seinen Eigenschaften (VII. 110.); Ueber die metaphysischen Eigenschaften Gottes (VIII. 122.); Ueber die moralischen Eigenschaften Gottes (IX. 126.); Ueber Gottes Regierung der Welt (XII. 151.); Ueber den Zustand des Menschen nach dem Tode (XIII. 163.); Ueber den Einfluss des religiösen Glaubens auf die Beobachtung unsrer Pflichten (XV. 200.); Ueber die innere Gottesverehrung (XVI. 202.); Ueber die äussere, öffentliche, gemeinschaftliche Gottesverehrung (XVII. 205.); über die Bildung des Menschen zum religiösen Glauben (XVIII. 219).

Was ich in dem Abschnitte meiner Betrachtungen: *der physikotheologische Beweis dem moraltheologischen untergeordnet*, über den Gesichtspunkt, aus welchem der moralische Mensch die physische Natur ansehen muß, und über das Verhältniß des irdischen Lebens zu dem Ganzen unsrer Bestimmung, gesagt habe, findet sich auch hier, in dem Kapitel über

die Regierung Gottes, ohne irgend eine Veränderung der Behauptungen, wieder. Zwar hat ein scharfsenkender Recensent in der allgemeinen Litteraturzeitung meine Grundsätze über jenen Gegenstand vermessen finden wollen. Allein bey dem besten Willen, und dem eifrigsten Bestreben, meine Ueberzeugung zu prüfen, habe ich nichts Tadelhaftes darin entdecken können, vielmehr scheint mir immer noch, der moralische Mensch müsse einen Gesichtspunkt für die physische Welt und das zeitliche Leben fassen, nach welchem es mit dem Endzwecke der Menschheit harmonisch erscheine, und er könne sich durch keinen, als den von mir bestimmten, befriedigen. Wie mir also in diesem Stücke Vermessenheit zu Schuld kommen solle, leuchtet mir nicht ein. In objektiver Rücksicht vermessen kann meine Ideenreihe nicht genannt werden; denn ich habe sie nur als eine mit dem mo-

ralischen Glaubensgrunde nothwendig verknüpfte Vorstellungsart aufgestellt. In subjektiver Rücksicht würde sie vermessen seyn, wenn man zeigen könnte, ihr Zusammenhang mit dem moralischen Glaubensgrunde sey bloß willkürlich. Allein dieß ist wenigstens von jenem Herrn Recensenten noch nicht geschehen.

Das Kapitel: *über den Zustand des Menschen nach dem Tode*, enthält mehrere Ideen, von denen ich vorher sehen kann, daß sie dem Vorwurfe der Schwärmerey nicht entgehen werden. Dahin gehören vorzüglich meine *Aeusserungen über die neuen Formen der Seelenvermögen in jenem Leben, und die Belohnungen und Strafen nach dem Tode*. Es wird auch hier ganz darauf ankommen, zu bestimmen, wie weit der moralische Mensch in der Vorstellung des künftigen Zustandes, seinem Bedürfnisse zu Folge, gehen müsse, und ob

er nicht, wenn er fortgeht, bis an das letzte Ziel seines gerechten Verlangens nach Vorstellung desselben, auf die Ideen gerathen müsse, die ich angedeutet habe. Auf jeden Fall bitte ich die Herren Beurtheiler meiner Schrift, mich nicht mit Machtsprüchen abzufertigen, sondern ihre etwanige Mißbilligung in dem Maasse durch Gründe zu unterstützen, als es die Wichtigkeit der Sache zu erfordern scheint.

Die ästhetischen Grundsätze der geistlichen Rede- und Dichtkunst betreffen unmittelbar nur die Form der Werke, und man könnte versucht werden zu behaupten, es sey für die Schönheit derselben ganz gleichgültig, auf welchen Gründen die darin enthaltenen Religionsideen ruhen. Allein nicht alle Stoffe sind der schönen Form gleich empfänglich, nicht alle bringen mit ihr vereinigt, gleiche Wirkung hervor, nicht alle

verursachen in vollendeter ästhetischer Umkleidung jene ehrwürdige Stimmung der Empfindsamkeit, welche, weit entfernt, sich in leeren Dunst aufzulösen, vielmehr Tugendkraft, Glauben und Hoffnung befelt. Trügt mich nicht alles, so übertrifft nichts die große Wirkung, welche Redekunst und Poesie durch Stoffe der moralischen Gotteslehre hervorzubringen fähig sind. Während die Religionswahrheiten, aus andern Gründen hergeleitet, bey dem schönsten Vortrage nur Empfindungen eines blinden Staunens, einer kalten Verwunderung, oder einer weichlichen erschlaffenden Rührung erregen; erfüllt die ästhetische Darstellung derselben Lehren in ihrer wahren Verbindung mit Sittlichkeit und Tugend, Aller Herzen mit männlichen Bestrebungen und Gefühlen, deren Erhabenheit und Adel dauernde Spuren zurückläßt.

Durchdrungen von dieser Ueberzeugung, habe ich es gewagt, bey den vorzüglichsten

Lehrstücken der Moralthologie auf geistliche Rede- und Dichtkunst Rücksicht zu nehmen, und werde mich freuen, wenn die von mir gegebenen Winke Männern von Einsicht einer weitem Verfolgung nicht unwerth scheinen.

Leipzig,

in der Michaelismesse,

1792.

Heydenreich.

I n h a l t.

Einleitung.

- Wahre Würde der Religion und Gottesvereh-
rung; Begriff der Moraltheologie; Vor-
zügliche Schriften S. 1—13
- Einige Grundsätze über die Natur der geist-
lichen Rede- und Dichtkunst S. 13—16

Erstes Kapitel.

- Ueber die Begriffe: Menschheit, Welt,
Gott S. 17—34

Erster Abschnitt.

- Begriff der Menschheit S. 17—20

Zweyter Abschnitt.

- Begriff der Welt S. 20—24

Dritter Abschnitt.

Begriff Gottes S. 24 — 34

Anhang

einiger Resultate der im ersten Kapitel enthaltenen Bestimmungen der Begriffe: Mensch, Welt und Gott, auf geistliche Rede- und Dichtkunst S. 34 — 38

Zweytes Kapitel.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität S. 38 — 44

Drittes Kapitel.

Ueber die Freyheit im Allgemeinen und besonders die moralische S. 44 — 56

Erster Abschnitt.

Von der Freyheit überhaupt S. 46 — 50

Zweyter Abschnitt.

Von der moralischen Freyheit S. 50 — 56

Viertes Kapitel.

Allgemeine Betrachtung des moralischen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes S. 56 — 74

Fünftes Kapitel.

Darstellung des moralischen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes S. 75 — 84

Anhang zu dem fünften Kapitel.

Kurze Kritik des von mir in den Betrachtungen über die Philos. der nat. Relig. aufgestellten sogenannten kontemplativen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes S. 84 — 89

Sechstes Kapitel.

Ueber den Zusammenhang der Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele mit dem moralischen Glaubensgrunde für das Daseyn Gottes S. 90 — 95

Anhang
einiger Bemerkungen

über die sogenannte moralische Erweisungsart der Unsterblichkeit der Seele in gewissen Weltweisen vor Kant S. 95 — 100

Anhang
einiger Bemerkungen zu dem 5. u. 6. Kapitel.

Ueber die vorzügliche Tauglichkeit der moraltheologischen Erweisart des Daseyns Gottes zu rednerischer und dichterischer Darstellung; Grundsätze der ästhetischen Einkleidung moralischer Begriffe S. 100 — 110

Siebentes Kapitel.

Allgemeine Betrachtung über die Vorstellung Gottes nach seinen Eigenschaften S. 110 — 121

Begriff einer Eigenschaft Gottes überhaupt S. 110 — 111

Eintheilung der göttlichen Eigenschaften in
metaphysische und moralische S. 111 — 113

Ueber den dogmatischen und symbolischen
Anthropomorphism in Bezeichnung gött-
licher Eigenschaften S. 113 — 121

Achtes Kapitel.

Ueber die metaphysischen Eigenschaften Got-
tes S. 122 — 126

Neuntes Kapitel.

Ueber die moralischen Eigenschaften Gottes
S. 126 — 135

Anhang einiger Bemerkungen

über die Darstellung der Eigenschaften Gottes
in den Werken der geistlichen Rede- und
Dichtkunst S. 135 — 138

Zehntes Kapitel.

Ueber die Schöpfung S. 139 — 145

Anhang einiger Bemerkungen

über die ästhetische Darstellung der Schöpfung
in Werken der Redner und Dichter S. 146 — 148

Elfte Kapitel.

Ueber die Erhaltung der Welt S. 148 — 150

Zwölftes Kapitel.

Ueber Gottes Regierung der Welt S. 151 —

Erfter Abschnitt.

Allgemeiner Begriff der Regierung Gottes S. 151 — 154

Zweyter Abschnitt.

Von der Vorfehung Gottes - S. 155 — 157

Dritter Abschnitt.

Von den nothwendigen Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit, in Beziehung auf die Thaten der freyen Wefen S. 157 — 161

Vierter Abschnitt.

Ueber den Gefichtspunkt, aus welchem wir, in Beziehung auf die göttliche Weltregierung, die Naturwelt, und das Verhältniß des Menschen zu derselben betrachten müssen - S. 162 — 171

Fünfter Abschnitt.

Von der Uebereinstimmung des Uebels in der Welt mit dem moralischen Plane derselben - S. 172 — 182

Dreyzehntes Kapitel.

Ueber den Zustand des Menschen nach dem Tode - S. 183 — 193

Vierzehntes Kapitel.

Ueber die Pflichten des Menschen in Beziehung auf Gott - S. 194 — 199

Funfzehntes Kapitel.

Ueber den Einfluß des religiösen Glaubens auf die Beobachtung unserer Pflichten überhaupt - S. 200 — 202

Sechszehntes Kapitel.

Ueber die innere Gottesverehrung und das
Gebeth - S. 202 — 205

Siebenzehntes Kapitel.

Ueber die äussere, öffentliche, gemeinschaft-
liche Gottesverehrung, und den Gebrauch
der schönen Künste bey derselben S. 205 — 208

Anhang
einiger Folgerungen

in Beziehung auf das Wesen der geistlichen Re-
de und des geistlichen Gedichts, als Mit-
tel der äussern gemeinschaftlichen Gottes-
verehrung - S. 209 — 218

Achtzehntes Kapitel.

Ueber die Bildung des Menschen zum religiö-
sen Glauben - S. 219 —

G r u n d f ä t z e
der
moralischen Gotteslehre.

E i n l e i t u n g.

1.

Wahre Würde hat nur diejenige Uebersetzung vom Daseyn Gottes und denen damit verknüpften Wahrheiten, welche auf einem reinen Interesse für die Gesetzgebung der moralischen Vernunft und das höchste Gut der moralischen Wesen gegründet ist. Entblößt von aller Würde, ja entehrend für die Menschheit ist eben sowohl ein von der Vernunft ganz unabhängiger, (blinder) als ein auf bloßen Rücksichten der Klugheit ruhender religiöser Glaube.

2.

So wie der Geist und die ganze Form der innern und äußern Gottesverehrung

A

durch die Art der Gründe bestimmt wird, worauf diejenige Ueberzeugung ruht, die sich in selbiger ausdrückt; so ermangelt alle innere und äußere Gottesverehrung, in welcher sich kein auf reinem moralischen Interesse gestützter Glaube ausdrückt, wahrer Würde.

3.

Geistliche Redekunst und Dicktkunst bearbeiten mit Würde nur Religionswahrheiten, deren Ueberzeugungskraft von reinem moralischen Interesse abhängt; an diesen allein zeigen selbige ihre volle Kraft, und bringen durch schöne Darstellung derselben sichre Wirkungen auf die Vervollkommnung des menschlichen Geistes hervor.

4.

Um so wichtiger ist die vollständige und bestimmte Entwicklung derer in der moralischen Vernunft enthaltenen Gründe für die Wahrheiten der Religion, und die Anwendung derselben auf geistliche Rede - und Dichtkunst.

5.

Die moralische Gotteslehre, oder Moraltheologie ist der wissenschaftliche Inbegriff derer in der moralischen Vernunft des Menschen enthaltenen Gründe für das Daseyn Gottes und die damit nothwendig verknüpften Ueberzeugungen.

6.

Die Grundwahrheiten der moralischen Gotteslehre gehören wesentlich in die Kritik der moralischen Vernunft, um den Zweck der moralischen Wesen, durch Begründung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, (das höchste Gut,) als einen möglichen, zu rechtfertigen. Man kann aber auch die moralische Gotteslehre als diejenige Wissenschaft betrachten, welche, indem sie die Zustimmung der Natur und des Reichs der Freyheit zeigt, die Haupttheile der Philosophie zu einem Ganzen vereinigt, und gleichsam den Schlussstein für das ganze Gebäude liefert.

7.

Unerachtet die moralischen Gründe für die Religionswahrheiten von jeher unter den Menschen in dem Maasse wirksam gewesen sind, als die Vernunft entwickelt und gereift war, *) so blieb dessenungeachtet eine wif-

*) Kant Krit. der Urtheilskr. S. 433. Dieser moralische Beweis ist nicht eben ein neuerfundener, sondern allenfalls nur ein neuerörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Kultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflektiren anfiengen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nutzten, ohne sich dabey etwas andres als den

wissenschaftliche Darstellung derselben unmöglich, bis es dem Tieffinne eines Kant gelang,

gewohnten Lauf der Natur zu denken, mußte sich das unvermeidlich efinden: dafs es im Ausgange nimmermehr einerley seyn könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin mußte auch die, obgleich dunkle, Vorstellung, von etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Aussehlag sich gar nicht zusammenräumen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wußten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmäßigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender seyn muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Prinzip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherley noch so grobe Art vorstellen, so konnten sie sich doch niemals ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem innern Sittengesetze denken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Ueber die Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniß in der Weltre-

das wahre Wesen der moralischen Vernunft, rein, vollständig und bestimmt aus dem gemeinschaftlichen menschlichen Bewußtseyn zu entwickeln.

Kants hieher gehörige Schriften sind:

a) *Kritik der reinen Vernunft*. Neueste Aufl. 1791.

Diese Kritik erwägt das ganze Vermögen der reinen spekulativen Vernunft für die Erkenntnis der überfinnlichen Welt, und wiefern sie die Ideen von Freyheit des Willens, des Daseyns Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele, mit Aufhebung alles dogmatischen Misbrauchs derselben, als vollkommen gedenkbar und widerspruchsfrey rechtfertigt, sichert sie die nothwendige Grundlage aller wahren Philosophie, und zugleich des aus der Natur der moralischen Vernunft folgenden religiösen Glaubens. Der grofse Urheber dieses Werks hat sich selbst darüber in der Vorrede zur zweyten Auflage auf eine treffliche Weise erklärt. (S. XXIV-XXXV.) „Ich kann,“ sagt er hier unter andern: „Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft ihre Anmaa-

gierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebaute Vernunft, so fern sie sich als praktisch betrachtet, allgemein faßlich ist, mit der hingegen die spekulative bey weitem nicht gleichen Schritt halten kann.

fung überfchwenglicher Einfichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der That bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, wirklich dieses jederzeit in Erfahrung verwandeln, und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“

- b) In eben derselben Rücksicht sind auch für die Moraltheologie wichtig: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Riga, 1781.
- c) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* N. A. Riga, 1792. Der Zweck des Weltweisen für diese Schrift ist, das *oberste Prinzip der Moralität* aufzufuchen und festzusetzen. Er geht aus von Betrachtung der gemeinen sittlichen Vernunft-erkenntniß, macht von ihr den Uebergang zur philosophischen, entwickelt das Prinzip eines sich selbst gesetzgebenden reinvernünftigen, und schlechterdings guten Willens, klärt die Möglichkeit der Freyheit, als der nothwendigen Be-

dingung des Dafeyns (*rationis essendi*) eines solchen Willens auf, und zeigt, daß sie als Eigenschaft desselben, bey allen vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden müsse.

d) *Kritik der praktischen Vernunft.* Riga, 1788.

In diesem Werke erwägt und prüft der Verf. das ganze Vermögen einer reinen praktischen Vernunft, entwickelt die Grundsätze derselben, rechtfertigt ihre Möglichkeit und Allgemeingültigkeit, stellt den Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, das höchste Gut, dar, hebt den Widerstreit, in welchen sich die Vernunft auf sehr natürliche Weise bey Bestimmung des Begriffes davon verwickelt, durch Begründung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, und zeigt, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth verschaffen könne.

e) *Kritik der Urtheilskraft.* Berlin u. Libau. 1790.

In diesem Werke stellt der Verfasser die Urtheilskraft als dasjenige Vermögen auf, welches vermittelt eines ihm ursprünglichen Prinzips der Reflexion, nämlich des der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, die Vorstellung der physischen und moralischen Welt, als eines *einem* Endzwecke untergeordneten Systems, möglich macht. Er betrachtet die Urtheilskraft. in Rücksicht der gedoppelten Anwendung dieses Prinzips, einerseits auf die *unmittelbare* Beziehung der Formen der Natur

auf das Gefühl der Lust, andererseits auf die Uebereinstimmung der Formen der Dinge mit der Möglichkeit dieser Dinge selbst, nach Begriffen von denselben, die den Grund der Form enthalten, als die *ästhetische* und *teleologische*. Es bedarf kaum einer Bemerkung, daß vorzüglich die Kritik der teleologischen Urtheilskraft für die moralische Gotteslehre wichtig ist.

Mit gespannter Erwartung sehen alle Freunde der Philosophie der versprochenen baldigen Erscheinung der *Metaphysik der Sitten* entgegen.

Nicht bloß Erläuterung, sondern Fort- und Ausführung der Kantischen moralischen Grundsätze enthält:

Versuch einer Moralphilosophie, von C. Ch. E. Schmid. Jena 1790. 8. N. Aufl. 1792.

Erläuternde Schriften sind:

I. G. C. Kiesewetter Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. N. A. Berlin 1790. Enthält sowohl Kritik der bisherigen Systeme der Moral, als auch Darstellung und Prüfung des Kantischen Moralprinzips.

F. W. D. Snell Menon, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Kritik der praktischen Vernunft des Herrn Prof. Kant zu erläutern. Mannheim 1789.

K. Spazier Versuch einer kurzen und faßlichen Darstellung der teleologischen Prinzipien. Neuwied 1791. 8.

Die Resultate der Kantischen Philosophie in Beziehung auf die Grundwahrheiten der Religion stellen dar:

Briefe über die Kantische Philosophie von K. L. Reinhold. 1. B. Leipzig 1790.

Schriften, welche den Kantischen Prinzipien zufolge die Grundwahrheiten der Religion selbst, entwickeln, sind:

Meine Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. 1. Bd. Leipzig 1790. 2. Bd. Leipzig 1791.

Ludwig Heinrich Jakob Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, aus dem Begriffe der Pflicht. Eine Preisschrift mit einiger Veränderung von dem Verf. selbst aus dem Lat. übers. Züllichau 1790. 8.

Ebenderselbe über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Liebau, 1791. 8.

Unterstützt von den wahren Prinzipien der Moralphilosophie, welche, nach meiner Ueberzeugung, sich nur in dem Kantischen Systeme finden, wird man auch die Schriften anderer Weltweisen mit Nutzen lesen, welche die sittliche Natur des Menschen zum Gegenstande ihrer Betrachtung gemacht haben. Unter den Neuern vorzüglich die Schriften von Thomafius 1), Wolf 2), Baumgarten 3), Meyer 4), Hutcheson 5), Crusius 6), Basedow 7), Ullrich 8), Garve 9), Feder 10), Eberhard 11), Platner 12), Zollikofer 13), u. A.

1) Anleitung zur Sittenlehre. Halle, 1718. 8.

- 2) Philosophia practica universalis. Francof. et
Lips. 1738. 2 T. 4.
Philosophia moralis, s. Ethica. Halae, 1750.
4. T. 4.
Vernünftige Gedanken von der Menschen
Thun und Lassen. Halle, 1720. 8.
- 3) Initia philosophiae practicae. Hal. 1760. 8.
- 4) Allgemeine praktische Weltweisheit. Halle,
1764. 8.
- 5) Sittenlehre der Vernunft, a. d. Engl. Leipzig,
1756. 2 Th. 8.
- 6) Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1767. 8.
- 7) Praktische Philosophie für alle Stände. Dessau
1777. 2 Th. 8.
- 8) Anleitung zu den philosophischen Wissenschaf-
ten, Jena 1776. 2r Th. 8.
- 9) Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie,
überf. u. m. Anm. von Chr. Garve. Leipzig,
1772. 8.
- 10) Untersuchung über den menschlichen Willen.
3. Th. Göttingen und Lemgo 1779. 8.
Praktische Philosophie, Göttingen 1776. 8.
- 11) Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781. 8.
- 12) Philosophische Aphorismen. 2r Theil. Leipz.
1782. 8.
- 13) Besonders dessen Predigten über die Würde
des Menschen.

Unter den Gegnern der Kantischen Moralphilosophie verdienen wegen ihres Scharfsinns Benutzung: Feder 1), Eberhard 2), Ullrich 3), Flatt 4), Braßberger, *)

- 1) S. dessen hieher gehörige Recensionen in der Götting. Anz. und seinem in Verbindung mit Herrn Meiners herausgegebenen philosophischen Magazine.
- 2) In seinem philosophischen Magazine.
- 3) Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jena 1788. 8.
- 4) Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie.
- 5) Untersuchungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft.

Da der moralische Religionsglaube durch Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Natur gar sehr verstärkt wird, so verdienen die physikotheologischen Schriften naturkundiger Männer in jener Rücksicht Empfehlung, z. B.:

*) Bey mehreren Schriftstellern bin ich in Verlegenheit, ob ich sie unter die Vertheidiger oder Gegner der Kantischen Moralphilosophie rechnen soll, und ich gestehe, daß ich mich deshalb, in Beziehung auf die in vielen Stücken interessanten moralischen Schriften des Herrn Abicht, noch in Unentschiedenheit befinde.

Nimwentyt Weltbetrachtung zur Erkenntniß Gottes, a. d. Holländ. mit Anmerk. von Segner. Jena 1747. 4.

Trembley Instruction d'un pere a ses Enfants sur la religion naturelle et revelée. III T. deutsch. Leipzig 1776-79.

Bonnet Contemplation de la nature. Amst. 1764. 2. T. 8.

Derhams Physikotheologie, a. d. Engl. Hamb. 1730. 8.

Ebendess. Astrotheologie a. d. Engl. Hamb. 1765.

Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 5te Aufl. m. Anm. von J. A. H. Reimarus. Hamb. 1781. 8.

Ebendess. Betrachtungen über die Triebe der Thiere, 3te Aug. ebend. 1773. 8.

Ebendess. angefangene Betrachtungen über die besondern Arten der thierischen Kunsttriebe. A. f. Handschr. mit Anm. u. einem Anh. von J. A. H. Reimarus. ebend. 1762. 8.

Ueber die Litteratur der natürlichen Theologie überhaupt siehe:

Bibliotheca philosophica Struviana, emendata, continuata, aucta a M. M. Kahle. T. I. et II. Goett. 1740. 8.

Hifsmanns Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie, Götting. u. Lemgo 1778. 8.

Walchii T. G. Bibliotheca Theologica selecta T.I.

Ullrich Institutiones Logicae et Metaphysicae. Jen.

1785. In den litterar. Anmerk.

*Einige Grundsätze über die Natur der geistlichen
Dicht- und Redekunst.*

I.

Ein geistliches Gedicht ist die Darstellung einer Wahrheit der Religion mit denen durch sie erregten Bestrebungen und Gefühlen in einer Form des Styls, die ihrer selbst wegen Wohlgefallen erregt, indem bey Auffassung derselben Verstand und Einbildungskraft in eine Harmonie gesetzt werden, wo sich das freyeste Spiel der letztern mit einem unabsehblich, und durch bewusste Regeln nicht bestimmten, gesetzmässigen Wirken des erstern vereinigt.

Ueber das Wesen der Dichtkunst überhaupt
f. Engels Anfangsgründe einer Theorie der Dichtungsarten Th. I. Hauptst. 1. Kant Kritik der Urtheilskraft I. Th. S. 203. 212. Meine Aesthetik, I. Th. V. VII. Betr. 1. 2. 3. Exc. d. VII. Betr.

2.

Bey jedem geistlichen Gedichte ist der Natur der Sache zufolge das ästhetische Inter-

esse des Geschmacks mit dem Interesse für Bestimmung der Menschheit, Moralität und Wahrheit innigst verknüpft, und durch die Verknüpfung derselben entsteht ein ganz eigener Zustand religiöser Begeisterung, in welchem alle Vermögen der Seele mit dem lebendigsten Spiele zusammenstimmen, um den Vorstellungen, welche den Inhalt des Werkes ausmachen, den größten Reichthum, die reizendste Anschaulichkeit, und die rührendste Wärme zu ertheilen. Das ästhetische Interesse bestimmt indeffen den Charakter des Werkes, als zur schönen Kunst gehörig.

3.

Wenn sich der geistliche Dichter bloß innerhalb der Sphäre des natürlichen religiösen Vernunftglaubens hält, so ist er entweder lyrischer oder Lehrdichter. Verbreitet er sich aber auch über die Sphäre der geoffenbarten Religion, so kann er auch idyllisch, episch, und dramatisch seyn.

4.

Die Gattung der geistlichen lyrischen Dichtkunst befaßt drey Arten unter sich, deren jede ihren Charakter durch eine eigenthümliche Art von Begeisterung bekommt:
a) geistliche Oden; *b)* geistliche Elegieen;
c) geistliche Lieder.

5.

Eine geistliche Rede ist die logisch - gesetzmäßige Darstellung einer Wahrheit der Religion mit ihren Gründen und Folgen, in einer Form des Styles, welche das freye Vergnügen des Geschmacks erregt, soweit es sich mit strenger Zweck - und Verhältnismäßigkeit und Deutlichkeit des Denkens verträgt.

Ueber die geistliche Redekunst überhaupt s. auſser mehrern, die ſich in *Sulzers Allg. Th. n. A. Art. Redekunst* und *Nöſſelt's Anweiſung zur Kenntniß der beſten Bücher in der Theologie*, verzeichnet finden, (Th. II.) *G. S. Steinbart's* Anweiſung zur Amtsberedtsamkeit chriſtlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und geſitteten Volke. Züllichau, 1779. 8. *Spalding, Salzmann und Reſewitz* Vier Abhandlungen über einige wichtige und gemeinnützige Wahrheiten der Homiletik. Berlin 1783. 8. — Von den Schriftſtellern über die geſammte Wohlredenheit zeichnen ſich in Beziehung auf Religion aus: *J. B. Baſedow* Lehrbuch profaiſcher und poetiſcher Wohlredenheit, Copenh. 1756. 8. *J. P. Miller* Anweiſung zur Wohlredenheit, nach den auſerleſenſten Muſtern. Leipzig 1767. 8. 1776. 8. *J. F. Bahrdt* Verſuch über die Beredſamkeit. Deſſau 1781. 8. 1782. 8.

6.

Die geistliche Wohlredenheit muß wohl unterschieden werden von der Redekunst,

wiefern man darunter die Kunst zu überreden, durch schönen Schein zu hintergehen, und sich der Schwächen der Menschen zu feinen Absichten zu bedienen, versteht. Jene darf sich der Mittel von dieser nie bedienen.

S. darüber feine Bemerkungen bey Kant, Krit. der Urth. Th. I. S. 213 - 215.

G r u n d s ä t z e der moralischen Gotteslehre.

Erstes Kapitel.

Ueber die Begriffe: Menschheit, Welt, Gott.

I.

Bey aller Verschiedenheit der menschlichen Meynungen über die Gegenstände der Religion im Besondern, kann man dennoch voraussetzen, daß alle sich in der Ueberzeugung vereinigen, es zielen die Wahrheiten der Religion auf nichts anders hin, als darauf: den Menschen über die Bestimmung der Welt und Menschheit durch Erweisung des Daseyns Gottes aufzuklären und zu befriedigen. Die Entwicklung der Begriffe: Menschheit, Welt und Gott, ist daher von nicht geringer Wichtigkeit.

Erster Abschnitt.

Begriff der Menschheit.

I.

Bey jeder andern Gattung thierischer Geschöpfe hat man, um ihren Charakter zu bestimmen, auf nichts zu sehen, als wie das Mannigfaltige der Organisation mit dem

Zwecke einer besondern Weise des physischen Lebens und Gefühles übereinstimmt. Der Menschheit hingegen giebt gerade das ihre Eigenthümlichkeit, daß sich der Begriff derselben bloß nach einem solchen Zwecke nicht bestimmen läßt, daß man vielmehr auf offenbaren Widerfinn geräth, sobald man dieß zu thun versucht.

Als Erläuterungen und Beyspiele für diesen Satz dienen die Behauptungen derjenigen Weltweisen, welche mit Herabsetzung der Kultur, als einer Entartung der Gattung, dem Menschen nur etwa erhöhte Anlagen der bloßen Thierheit zu-eignen. Selbst manche Schilderung der menschlichen Natur von dem ehrwürdigen Rousseau dürfte hier nicht ohne Grund geprüft werden müssen.

2.

Obwohl die menschliche Natur, als eine zur Hälfte physische, den Zweck einer besondern Weise des thierischen Lebens und Gefühles hat, so liegt dennoch ihr Charakter in diesem und den Mitteln dafür, an sich gar nicht, sondern vielmehr in dem Endzwecke, welchen sie, als mit Vernunft ausgestattet, anerkennen muß, und dem Vermögen, wodurch ihr die Vorstelllung und das Bestreben nach Erreichung desselben möglich wird. Wenn also bey jeder andern Art thierischer Geschöpfe der Charakter derselben in einem Zwecke liegt, welcher durch die Mittel ihrer

physischen Vermögen erreicht werden kann, so liegt im Gegentheile der Charakter der Menschheit gerade in einem Endzwecke, welchen zu erreichen, obwohl er nothwendig, doch die in diesem Leben verliehenen Mittel nicht hinlänglich sind.

Genaue Auseinandersetzung des Unterschieds, *physischer* und *vernünftiger* Natur, eines *Zweckes*, und eines *Endzweckes*.

3.

Der menschlichen Natur ist durch die in ihr als oberstes Vermögen enthaltene moralische Vernunft ein bestimmter Endzweck vorgesteckt, welcher als Beziehungspunkt für alle übrige ihr eigne Vermögen und Thätigkeiten angesehen werden muß. Dieser Endzweck ist: Tugend und Glückseligkeit in Harmonie. Er allein bestimmt den Charakter der Gattung, und man kann sagen, daß das Bewußtseyn des moralischen Endzwecks, und das Verhältniß der verliehenen Mittel zu demselben das eigentliche Wesen des Menschen ausmache.

Wenn man diesemnach bedenkt, daß das Ausgezeichnete der menschlichen Natur in folgenden Punkten enthalten ist: 1) Nothwendige Vorstellung und Erstrebung des moralischen Endzwecks; 2) Besitz der Vernunft und Freyheit, als der Bedingungen der Möglichkeit davon; 3) Unzulänglichkeit der physischen Mittel, für eine jenem

Endzwecke angemessene Dauer des Daseyns;
 4) Vermögen, sich zu den Ideen von Gott und Unsterblichkeit zu erheben; so erhellet, daß das Bedürfnis und die Fähigkeit des religiösen Glaubens sich aus dem richtig entwickelten Begriffe der Menschheit ergibt, und in der That zu den charakteristischen Zügen derselben gehört.

Zweyter Abschnitt.

B e g r i f f d e r W e l t.

I.

Die reine theoretische Vernunft muß sich ihrer Natur nach zu dem Begriffe eines absoluten Alles der Dinge an sich, dem Begriffe eines Ganzen verbundener Wesen, welches kein Theil eines größern Ganzen ist, erheben. Dieser reine kosmologische Weltbegriff befriedigt zwar den systematischen Geist der Vernunft im Erkennen und Erforschen der Natur; allein er für sich kann die Frage vom Daseyn Gottes nicht möglich, geschweige denn nothwendig machen.

S. Kants Kritik der rein. V. N. A. 366. u. f.
 Reinhold Theorie des Vorstell. Vern. in d. Theorie der Vernunft und des Begehrungsvermögens.

2.

Der reine kosmologische Weltbegriff muß in den teleologischen übergegangen seyn, wenn die Frage wegen des Daseyns Gottes erfolgen soll. Es geschieht dieß aber, wenn die

Vernunft mit demselben die Bestimmung der Beziehung alles Mannigfaltigen auf einen Endzweck verknüpft.

S. *Kants* Krit. der Urtheilskr. II. Th. besonders S. 391. u. f.

3.

In einer Welt, welche den Beyfall der Vernunft verdienen soll, muß die Vernunft selbst Endzweck seyn. Die Vernunft bildet sich diesem zufolge völlig *a priori* eine moralische Weltidee, d. i. die Vorstellung einer Welt, in welcher die Vernunft Endzweck ist, und fordert, daß diese Welt, als deren Mitglied sie sich anerkennt, eine solche sey.

4.

Sobald die Vernunft zum Bewußtseyn dieses Begriffes und der daraus folgenden Forderung gelangt ist, muß sie zu den Fragen der Theologie übergehen.

In der That setzt alle durch Vernunft bewirkte Ueberzeugung vom Daseyn Gottes die Wirksamkeit jenes Weltbegriffes voraus, welcher auch wirkt, ohne von uns deutlich und ausdrücklich gedacht zu werden, und auf diese Weise selbst dem dunkelsten Gefühlsglauben an Gott und Religion zum Grunde liegt.

Zu genauerer Auseinandersetzung des Begriffes der Vernunft, als eines Endzweckes der Welt, dienen folgende Sätze:

Im ganzen Gebiete des Erkennbaren giebt es für die Vernunft nichts höheres und würdigeres, als die Vernunft selbst. Die Vernunft besitzt aber unbedingten Werth nicht in ihrem theoretischen sondern in ihrem praktischen Vermögen. Die unbedingte Schätzung der Vernunft betrifft also unmittelbar nur dieses, und nur dieses ist gemeynt, wenn von der Vernunft, als Endzwecke einer Welt, geredet wird.

Erklärung des praktischen Vermögens der Vernunft, als desjenigen, vermittelt welches sie nach eignen Gesetzen das Begehrungsvermögen bestimmen kann, und der Grund reinguter sittlich vollkommener Handlungen ist.

Es ist für ein System vernünftiger Wesen kein anderer Endzweck gedenkbar, als daß durch denselben das praktische Vernunftvermögen in die möglichst größte Thätigkeit gesetzt, und demnach die möglichst größte Summe des sittlich Guten bewirkt werde.

Bey Wesen, welche zugleich der Glückseligkeit fähig, und für Glückseligkeit ihrer Natur nach interessirt sind, würde dieser Endzweck nicht ganz vollständig seyn. Bey einem Systeme solcher Wesen muß noch hinzu

kommen, daß im Ganzen ihrer Existenz Verdienst und Glückseligkeit in genauer Proportion stehn.

8.

Dieses höchste Gut denkt die Vernunft, als Weltendzweck, schon in ihrem reinen Weltideale, und fordert, wenn sie demselben gemäß über die wirkliche Welt philosophirt, daß durch diese jenes Ideal realisirt werde.

9.

Es giebt außer diesem Weltendzwecke keinen andern, welcher die Vernunft befriedigte. Theoretisch - vernünftige Weltbetrachtung kann eben so wenig, als Glückseligkeit der Lebenden darauf Anspruch machen.

a) Daß Wesen da sind, fähig der theoretisch-vernünftigen Weltbetrachtung und Naturerkenntniß, ist allerdings etwas Bewundernswürdiges. Allein alle Bestrebungen derselben, und ihr reichster Gewinn an Wissenschaft haben keinen Werth an sich; sie bekommen ihn nur durch Beziehung auf einen an sich guten Endzweck, d. i. den Endzweck der praktischen Vernunft. Die Vernunft kann also selbst nicht die vollkommenste Weltbetrachtung und Naturerkenntniß zu ihrem höchsten Endzwecke machen, sondern muß dieselbe als Mittel für den moralischen, als den einzigen wahren Endzweck ansehen. Sie kann dieselbe also auch nicht als Endzweck einer Welt annehmen.

b) Glückseligkeit für sich allein kann schlechterdings nicht von der Vernunft für einen Endzweck gehalten werden. Sie hat ohne weitere Beziehung bloß Reitz, aber keinen Werth; diesen bekommt sie nur dann, wenn sie Folge von moralischer Gesinnung, oder wohl auch Mittel zu Erweckung derselben ist. Glückseligkeit für sich allein kann also auch von der Vernunft nicht für Endzweck einer Welt gehalten werden.

S. vorzüglich *Kants Krit. der Urth.* II. Theil. S. 383. 391. 394. Note.

10.

Da der Endzweck der Tugend und Glückseligkeit in Harmonie, nur durch vernünftige Wesen erstrebt werden kann, und sich für selbige sonst keiner gedenken läßt, so ist es einerley, zu sagen: die Vernunft denke sich die Welt als ein absolutes Ganzes der Wesen, in welchem die Vernunft Endzweck ist, oder: in welcher Tugend und Glückseligkeit in Harmonie Endzweck ist.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Begriff: Gott.

Aller durch Vernunft gewirkten Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes und denen damit verknüpften Wahrheiten liegt ein und dasselbe Bedürfnis zum Grunde: über seine Bestimmung, als eines moralischen Wesens Aufschluß und Befriedigung zu bekommen. Es muß demnach ein Krite-

rium geben, wornach man den ächten Begriff eines Gottes von jedem verfälschten, den vollständigen vom mangelhaften, den bestimmten vom schwankenden unterscheiden kann. Dieses Kriterium ist in folgendem Satze enthalten:

I.

Der wahre Begriff von Gott muß Gott als dasjenige Wesen vorstellen, durch dessen Eigenschaften das Daseyn, die Beschaffenheiten und die höchste vorstellbare Bestimmung der Welt auf eine alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigende Weise begriffen und erklärt werden kann.

Nur die *gerechten* Forderungen der Vernunft sollen durch den wahren Begriff von Gott befriedigt werden; d. h. 1) diejenigen nur, deren Gegenstand für sie, nach den Gränzen ihres Vermögens, möglich ist, keinesweges aber irgend eine solche, deren Gegenstand sie selbst als schlechterdings unerreichbar für sich anerkennen muß, wenn sie ihr Vermögen und seine Gränzen ermist. 2) Diejenigen, welche zu thun sie ein Recht hat, das in der unwandelbaren Natur ihres Wesens gegründet ist, ihr also nothwendiger Weise, unaufgeblich und unnachlässlich zukommt.

Nicht alle Begriffe von Gott, welche man zeit- her der natürlichen Theologie zum Grunde gelegt hat, oder durch besondere metaphysische Systeme feststellen wollen, halten eine Prüfung nach

dem von mir bestimmten Kriterium aus. Die vorzüglichsten sind folgende:

2.

Der Begriff eines von der Welt wirklich verschiedenen allervollkommensten und nothwendigen Wesens, ist die Grundlage zu dem wahren Begriffe von Gott, eine Grundlage, deren Bestandtheile die theoretische Vernunft aus ihrem eignen reinen Vermögen hernimmt. Allein, es müssen noch gewisse Bestimmungen hinzukommen, wenn der vollständige Begriff von Gott daraus werden soll.

Man kann *den* Begriff von Gott, nach welchem man darunter ohne weitere Bestimmung das von der Welt verschiedene allervollkommenste Wesen versteht, den ontologischen Begriff oder den Begriff der reinen theoretischen Vernunft nennen. Kant bezeichnet diejenigen mit dem Namen der *Deisten*, welche einen Gott bloß in diesem Sinne annehmen, im Gegensatze der *Theisten*, welche sich unter Gott ein höchstes Wesen denken, das durch Verstand und Freyheit der Urheber der Dinge ist. S. Krit. d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abtheil. II. B. III. Hauptst. VII. Absch.

Der ontologische Begriff von Gott thut der Vernunft keine Genüge, weil sich nach ihm allein der höchste Zweck der Welt nicht bestimmen läßt.

Wenn der Pantheist ein mit der Welt wirklich zusammenhängendes mit ihr Eins seyendes allervollkommenstes und nothwendiges Wesen Gott nennt, so widerspricht dieses aller Vernunft. Denn nicht zu gedenken, daß mit dem Begriffe der Allvollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns der wahre Begriff von Gott noch nicht erschöpft ist, so läßt sich das allervollkommenste und nothwendige Wesen schlechterdings nicht als mit der Welt wirklich zusammenhängend, mit ihr Eins seyend denken.

Wenn das allervollkommenste und nothwendige Wesen als mit den eingeschränkten und zufälligen *Eines* und *Dasselbe* ausmachend vorgestellt wird, so muß man dasselbe auch denken, als mit diesen denselben Bedingungen und Gesetzen unterworfen, demnach als selbst bedingt und abhängig. Man kann das allervollkommenste und nothwendige Wesen nur in sofern als das allervollkommenste und nothwendige denken, daß man es sich als von dem All der eingeschränkten und zufälligen Wesen wirklich verschieden vorstellt.

Wenn Gott in den gewöhnlichen theistischen Systemen vorgestellt wird, als Welturheber von dem vollkommensten Verstande, so kann auch dieser Begriff die Vernunft noch nicht befriedigen.

Die bloße Zueignung der Eigenschaft eines *Verstandes*, selbst des *allervollkommensten*, an Gott, reicht nicht hin, um darnach den Endzweck der Welt zu bestimmen.

5.

Wenn uns der Glaube an Gott vorzüglich wegen unserer Moralität interessirt, wenn wir als vernünftige Wesen, nur den Zweck der Welt als völlig befriedigend anzuerkennen vermögen, welcher mit den Ansprüchen und Forderungen der Moralität vollkommen übereinstimmt, so muß uns der wahre Begriff von Gott, Gott auch darstellen als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt, wegen des an sich vollkommen guten Zweckes der moralischen Vernunft, und demselben durchaus gemäß wirkend.

Die Moralität allein ist es, welche uns Gottesglauben und Religion zu einem dringenden von unserm Wesen unabtrennbaren Bedürfnisse macht; würde sie aus unserer Natur gerissen, so bliebe die Gottheit allerdings ein Gegenstand der Wissbegier und des Staunens, allein das immer warme Interesse, welches die vernünftigen Geister an die Ueberzeugung von ihrem Daseyn fesselt, würde ganz wegfallen; einzelne Anstalten und Werke der Natur würden allerdings auch dann noch unsere Bewunderung fordern, allein wir würden uns nicht zu dem Begriffe eines in sich vollendet guten Planes für das Ganze erheben, und uns mit der höch-

sten Ehrfurcht, Liebe und Demuth als demselben unterworfen vorstellen. Der *moralische* Mensch bedarf eines *moralischen* Gottes, und kann sich keinen Gott denken, ohne den vollkommen guten Willen als Hauptmerkmal im Begriffe desselben anzunehmen. Die Begriffe der Allvollkommenheit und der Nothwendigkeit des Daseyns selbst haben nur dadurch wahre Göttlichkeit, daß man sich in ihnen den letzten Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit der Moralität, den Quell des Guten vorstellt. Man muß sich also Gott schon im Grundbegriffe als den Urvater des Guten, als Gesetzgeber, als Richter und Vertheiler der Glückseligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit denken.

6.

Gott ist das allervollkommenste, nothwendige, also von der Welt wirklich verschiedene, Wesen, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält.

7.

Der Begriff Gott, nach dieser Bestimmung, ist ursprünglich in dem Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft gegründet, und muß sich bey dem Fortschritte der Kultur derselben unausbleiblich entwickeln.

Die Art und Weise, wie der Begriff Gott in dem Wesen der Vernunft gegründet ist, entwickeln folgende Sätze:

1.

Die Vernunft ist das Vermögen zu begreifen, d. h. das Vermögen, die Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten einzusehn.

2.

Im Gebiete der erkennbaren Wirklichkeit erscheint der Vernunft alles gegründet, alles bedingt.

Eine Folge der Vorarbeitung des Verstandes, als welcher seinen Grundsätzen zufolge, die Erscheinungen der Welt nur unter der Form einer durchgängigen ins Unendliche fortgehenden Bedingtheit denken und erkennen kann.

3.

Die Vernunft kann sich nichts als gegründet und bedingt denken, ohne zugleich voraussetzen, daß es vollständig gegründet, vollständig bedingt ist. Sie muß also für alle gegründete und bedingte Gegenstände das Daseyn ihrer letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe, (das Unbedingte,) voraussetzen.

4.

Um die innere Möglichkeit irgend eines Dinges zu begreifen, muß die Vernunft das

Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller Möglichkeit voraussetzen, in der Idee eines Wesens, welches alle Realität in sich vereinigt. Der Begriff des allervollkommensten Wesens ist also eine in dem Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit.

S. *Kants* Krit. der r. Vern. N. A. S. 595. u. f.
Borns Verf. über die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens S. 468. u. f.

5.

Um das Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre zu begreifen, muß die Vernunft das Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes alles Erzeugens und Erzeugtwerdens voraussetzen. Der Begriff des nothwendigen Wesens ist also eine in ihrem Wesen ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit.

6.

Die Vernunft muß die letzten, völlig bestimmten, und in sich beschlossenen Gründe alles Gegründeten und Bedingten als frey von allen Gesetzen und Schranken denken, unter welchen sie sich das Gegründete und Bedingte vorstellt. Da nun dieses auf keine Weise geschehen könnte, wenn sie sich jene letzten

Gründe und alles dadurch gegründete im wirklichen begreiflichen Zusammenhange, als z. B. in einer und derselben Reihe, als Glieder einer und derselben Kette, als in einander geschichtete Ganze, dächte, so muß sie sich die letzten Gründe als wirklich gesondert von allem Begründeten vorstellen. Der Begriff der Verschiedenheit der letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe alles Ge- gründeten von dem Begründeten selbst, ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit.

7.

Die Vernunft kann sich selbst, in ihrer moralischen Gesetzgebung nicht begreifen, und über den Endzweck derselben mit sich einig werden, ohne das Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller moralischen Gesetzgebung der Vernunft vorauszusetzen. Der Begriff eines an sich vollkommen guten Urhebers aller Moralität, eines ersten moralischen Gesetzgebers, ist demnach eine im Wesen der Vernunft enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit.

8.

Die Vernunft kann das Daseyn der gesammten erkennbaren physischen und mora-

lischen Welt nicht begreifen, wenn sie nicht das Daseyn eines Wesens voraussetzt, welches in seiner Individualität, den letzten, völlig bestimmten, in sich beschlossenen Grund aller Möglichkeit, alles Erzeugens und Erzeugtwerdens, aller moralischen Gesetzgebung und ihrer nothwendigen Erfolge enthält, d. i. eines allervollkommensten, nothwendigen Schöpfers der Welt nach dem Endzwecke der Heiligkeit und Weisheit.

- a) Dieser Begriff *Gottes* kann also kein Erfahrungsbegriff seyn. Das Wesentliche seines Inhalts und seiner Form ist in der Natur der theoretischen und praktischen Vernunft gegründet. Er ist also: α) ein Begriff *a priori*; demnach auch β) nothwendig, γ) allgemeingültig. Durch Erfahrung könnte er auf keine Weise entstehen, indem alle Theile seines Inhalts weit über alle nur mögliche Erfahrung hinausgehn, sie sich auch von den Gegenständen derselben weder abstrahiren noch folgern lassen.
- b) Dieser Begriff hat der Menschheit keinesweges durch übernatürliche Offenbarung allererst überliefert werden können, vielmehr setzt alle Offenbarung denselben als vorbereitet und gegründet voraus. Wenn ein Begriff für Menschen nur durch Vernunft *möglich* ist, so kann er auch für dieselben nur durch Vernunft *wirklich* werden, und muß dieses *nothwendig*, wenn seine Möglichkeit im Wesen der Vernunft ge-

gründet ist. Der Begriff *Gott* ist nur durch Vernunft für den Menschen möglich, d. h. nicht nur, er kann bloß durch Vernunft vorgestellt werden, sondern auch, er kann dieß nur, wiefern er dem Wesen derselben, als eine Grundlage ihrer gesetzmässigen Wirkfamkeit, einverleibt ist. Keine übernatürliche Erscheinung kann ihn, auf eine von den Gründen der Vernunft unabhängige Weise, der Vernunft mittheilen, welche ihre Gegenstände eben so gewiß nur nach ihren eigenthümlichen, ursprünglichen Prinzipien vorstellen kann, als das Auge nur fähig ist, nach den natürlichen Gesetzen der Optik die Körper wahrzunehmen.

Einige Resultate der im vorigen Abschnitte enthaltenen Bestimmungen der Begriffe: Mensch, Welt und Gott, auf geistliche Rede und Dichtkunst.

Unerachtet es unläugbar ist, daß auch unrichtige Begriffe von *dem Menschen, der Welt und Gott* einer schönen Form des Styles in Werken der geistlichen Dicht- und Redekunst empfänglich, und in derselben eines hohen Grades von Kraft und angenehmer Rührung fähig sind; so darf man doch behaupten, daß jene Begriffe, so bestimmt, wie es im vorhergehenden Kapitel geschehen, sobald sie von den Reitzen der Schönheit unterstützt werden, die schönste und daurendeste Wirkung auf das menschliche Herz hervorbringen; eine Behaup-

tung, welche durch die einzige Bemerkung schon Klarheit genug bekommt, daß jene Begriffe, nur nach dieser Bestimmung jene mit nichts zu vergleichende Erhabenheit besitzen, welche ihnen schon das gemeine Gefühl des Menschen zueignen muß.

Dichter und Redner dürfen nie bloß darauf hinarbeiten, daß sie durch schöne Formen des Styles reines Wohlgefallen für Empfindsamkeit und Geschmack bereiten. Denn obwohl dies allein *den ästhetischen Werth* ihrer Werke ausmacht, und ihnen gerechten Anspruch auf den Ruhm der Schönheit ertheilt, so läßt doch deshalb die Vernunft ihre Forderungen an den Inhalt derselben nicht fahren. Es ist also Gesetz für Dichter und Redner, nur solchen Stoffen schöne Form zu geben, welche ein höheres Interesse für die menschliche Vernunft enthalten, wenn sie anders nicht dem Vorwurfe ausgesetzt seyn wollen, bloß ein schönes Blendwerk hervorzubringen.

In jeder Religionswahrheit, wenn sie wirklich eine solche ist, findet sich Erhabenheit, und es scheint für geistliche Redner und Dichter kaum ein Stoff gedenkbar, dem nicht ein hoher Grad derselben zukäme. Der wahre Grund dieser Erhabenheit liegt darin, daß jeder solche Stoff sich auf die höchsten Ideen der theoretischen, das höchste Gesetz, und den Endzweck der moralischen Vernunft bezieht, und der höchste Grad der Erhabenheit entsteht dann, wenn die Grundideen der Religion, nach ihrer Beziehung auf die moralische

Vernunft, auf das reinste, bestimmteste und vollständigste gefasst sind. Es giebt, scheint mir, in Werken der geistlichen Rede- und Dichtkunst keine interessantere ästhetische Eigenschaft, denn sinnlich vollkommene Bezeichnung dieser Erhabenheit, sie ist das Höchste, was das Genie hier erringen kann.

Betrachtet man den *Menschen* etwa als ein bloßes Naturwesen, gebildet für den Zweck der Glückseligkeit, so ermangelt diese Vorstellung aller Erhabenheit, und erregt mit den schönsten Formen des Styls ausgedrückt, nur weichliche, der Vernunft am Ende widerwärtige Gefühle.. Eignet man ihm bloß den Zweck der theoretischen Vernunft, unabsehbare Erweiterung und Vollendung der Erkenntnis zu, so erscheint er in nicht geringer Hoheit, welche, besonders von den Reizen eines ästhetisch-vollkommenen Ausdrucks begleitet, einen hohen Grad von Staunen erregt. Allein seine wahre Erhabenheit bekommt er dann, wenn man ihn als ein Wesen denkt, welches durch die Freyheit seiner Vernunft über die Naturordnung erhaben ist, einen höhern Endzweck vor sich hat, als in dieser Welt erreicht werden kann, und diesen durch unablässiges Bestreben zu erringen vermögend ist. Fassen ihn Dichter und Redner in diesem Charakter, so kann die Hervorbringung der grössten und schönsten Wirkungen nicht ausbleiben.

Der Begriff der *Welt* ist seiner Natur nach allezeit erhaben. Bloß metaphysisch gedacht, for-

dert er schon die ganze Kraft unserer Seele auf. Allein verschwenden Redner und Dichter an ihn auch noch so viele Mittel einer schönen Bezeichnung, er wird dennoch die Seele kalt lassen. Nur wenn der Begriff des moralischen Endzwecks damit verknüpft wird, bekommt er eine Erhabenheit, bey welcher das höchste Interesse der Menschheit auf das stärkste und lebhafteste erregt wird, und so gefast muß er auch in schöner Darstellung die höchste Wirkung hervorbringen.

Mit dem Begriffe *Gott* ist es derselbe Fall. Erhabenheit fehlt ihm nie, selbst, wenn er bloß rein metaphysisch, oder nach gemeiner theistischer Weise gefast wird. Allein nur in seiner reinen moralischen Bestimmung ist er, möchte ich sagen, jener erhabenste von allen erhabenen Begriffen, über welchen hinaus sich die vernünftigen Wesen nichts Heiligeres und Bewundernswürdigeres denken können, und ästhetisch - vollkommenen Bezeichnungen desselben muß Jeder die höchste Rührungskraft zugestehn, welche nur irgend im Gebiete der schönen Kunst erregt werden kann.

Alle diese Bemerkungen sind in Thatfachen gegründet, welche alle auf die Wahrheit hinauskommen: *dass schöne Form der Kunst von keinem Interesse so kräftig unterstützt wird, als von dem reinen moralischen.*

Klassisch ist für diese ganze Betrachtung derjenige Theil der *Kantischen Kritik der Urtheilskraft*,

welcher die *Theorie des Erhabenen* behandelt, 1. Th. S. 73 u. f.

S. auch *meinen* Grundriss einer Theorie des Erhabenen im 1. Th. des *Born-* und *Abichtischen* philos. Magaz.; ferner *meine drey* der Uebersetzung von *Alifons* Versuche über den Geschmack angehängten Aufsätze. Th. II. S. 315-324.

Zweytes Kapitel.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität.

Wenn Harmonie der Tugend und Glückseligkeit als der einzige die Vernunft völlig befriedigende Endzweck einer Welt einleuchten sollen, so muß der Begriff der Sittlichkeit rein und bestimmt aufgenommen werden.

I.

Wenn das menschliche Begehrungsvermögen durch nichts anders als durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden könnte, welche nur durch das Daseyn von Gegenständen und Neigungen außer der Vernunft möglich sind, so würde es zwar Reiz, Aufforderung, ja Zwang zum Handeln oder Nichthandeln, aber keine wahre Pflicht, und mithin auch keine wahre Sittlichkeit geben.

Ich nehme hier das Wort Pflicht in seiner eigentlichen, strengmoralischen Bedeutung, nach

welcher es *die durch ein allgemeines, von nichts Aeußern bedingtes, reines Vernunftgesetz bestimmte Nothwendigkeit einer Handlung* bezeichnet.

Sittlichkeit bezieht sich auf ein Begehungsvermögen, welches durch das Vernunftgesetz verbunden ist, aber auch durch äußere Antriebe und sich aufs Aeußere beziehende Regeln bestimmt werden kann; sie drückt von einem solchen aus: 1) seine Verpflichtung durchs Vernunftgesetz; 2) die ihm zukommende Freyheit, nach welcher jederzeit Handlungen möglich sind, die dem Vernunftgesetze Genüge leisten, aber auch die entgegengesetzten erfolgen können; 3) die sich daraus ergebende nothwendige Beurtheilungsweise der Handlungen nach dem Vernunftgesetze. Wenn beyde Begriffe so gefasst werden, so ergiebt sich die Wahrheit des aufgestellten Satzes von selbst. Unser Wille kann durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden, welche nur durch das Daseyn von Gegenständen und Neigungen außer der Vernunft möglich sind. Allein ein solches Bestimmen ist 1) bedingt, im Fall ich nämlich den Gegenstand, die Befriedigung der Neigung mir zum Zwecke machen will; 2) es ist a) individuell oder b) particulär. Allgemeingültigkeit kommt ihm nicht zu. Ganz anders bey der Pflicht; ihr Gebiethen ist 1) unbedingt, wiefern es meiner Willkühr gar nicht überlassen ist, mir die Ausübung davon zum Zwecke zu machen oder nicht, ich vielmehr dieses ohne Bedingung und Einschränkung schlech-

terdings foll; 2) allgemeingültig. Es muß also noch eine andre Art der Bestimmung unsers Begehrungs - Vermögens geben, oder Pflicht und Sittlichkeit könnten nicht in der Welt seyn, da sie es doch nach dem allgemeinen Bewußtseyn der vernünftigen Wesen unwidersprechlich sind. Jene andre Art aber können wir auf einem einfachen Wege finden, wenn wir alle äußere Bestimmungsgründe und deren abgeleitete Maximen wegrechnen, und dann untersuchen, ob nicht die Vernunft selbst, ganz für sich, eine einheimische, allgemeingültige, unnachlässliche Norm für die freyen Handlungen enthalte.

§. 2.

Wenn wir alles dasjenige wegrechnen, was wir als äußern Zweck durch unsre Handlungen beabsichtigen können, also das Verhältniß der Handlung zu dem äußerlich zu erlangenden gänzlich wegdenken: so bleibt immer noch das Verhältniß der Handlung zu der Vernunft selbst übrig; ein Verhältniß, dessen Beurtheilung von den beabsichtigten oder wirklich erzielten Folgen der Handlung ganz unabhängig ist.

§. 3.

Das Verhältniß der Handlung zur Vernunft wird mit Sicherheit ermessen, nach der Beschaffenheit des Bewegungsgrundes.

§. 4.

Die Beschaffenheit des Bewegungsgrundes wird mit Sicherheit geschätzt, je nachdem er

für vernünftige Wesen allgemeingültig seyn kann, oder nicht.

§. 5.

Es ist keine Maxime des Handelns allgemeingültig, als die, nach keiner Maxime zu handeln, als einer solchen, von deren Allgemeingültigkeit man überzeugt ist, und alle daraus abgeleitete.

§. 6.

Man ist dann von der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns überzeugt, wenn man wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde.

§. 7.

Als vernünftige Wesen müssen wir wegen der Vernunft wollen, daß die Maxime, nur nach allgemeingültigen Maximen zu handeln, allgemeines Gesetz werde.

§. 8.

Wendet man dieses oberste Prinzip aller Sittlichkeit auf die für ein vernünftiges Wesen möglichen Zwecke an: so muß sich ein Gesetz ergeben, welches alle einzelne, besondere, relative und zufällige Zwecke einem absoluten, letzten, selbstständigen und, als solchem, allgemeingültigen Zwecke unterzuordnen gebiethet.

§. 9.

Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst; alle vernünftige Wesen müssen demnach sich selbst und einander so betrachten.

§. 10.

Das oberste formale Prinzip der Sittlichkeit erzeugt also, wenn es auf die Zwecke vernünftiger Wesen angewendet wird, das Gesetz: Handle so, daß du die vernünftige Natur, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel betrachtest.

§. 11.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilliget werden können; wenn sie dem wesentlichen Zwecke jedes vernünftigen Wesens entsprechen: so müssen sie darum als tauglich zu einer allgemeinen Gesetzgebung für ein Reich vernünftiger Wesen gedacht werden. Man kann also auch das Sittengesetz in der Formel aufstellen: Jede deiner Maximen schliesse den Willen mit in sich, daß sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke werde; handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst. *)

*) Schmid Moralphil. §. 120.

§. 12.

Der Begriff und Umfang der Pflicht ergibt sich aus allem diesem von selbst. Wir sind verpflichtet, durchgangig und ohne alle Ausnahme nach dem reinen Sittengesetze der Vernunft zu handeln, und alle unsre freyen Handlungen sind unter dem Begriffe der Sittlichkeit enthalten. (§. 1. Erläut.)

§. 13.

Wenn gänzliche freye Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft Heiligkeit ist; so sagt man mit Recht, wir seyen zur Erwerbung der Heiligkeit des Willens verpflichtet, d. h. wir seyen unbedingt verbunden, uns unablässig zu bestreben, dieses Ideal zu erreichen. Diese Wahrheit verliert dadurch gar nichts, wenn man einsieht, es sey dasselbe für ein endliches Wesen nie völlig zu erreichen.

Dies ist also der Standpunkt des moralischen Menschen; bestimmt genug, um nicht verkannt, aber äußerst schwer, um fest gehalten zu werden. Nur von Innen, durch die Kraft der Vernunft, soll er bestimmt werden; und alle äußere Antriebe sollen sich dieser unterordnen. Darinn liegt sein alleiniger Werth. Je mehr von ihm durch die bloße Vernunft geschieht; je weniger leidentliche Nachgiebigkeit gegen fremde Reize, und Bedürfnis äußerer Güter Antheil an sei-

nen Handlungen hat: um desto mehr besitzt er wahre Würde, und verdient seiner selbst wegen Achtung.

Das unbedingte sittliche Geboth der Vernunft kann nur unter Voraussetzung der Freyheit einen Sinn haben. Das gemeine Menschengefühl hegt gegen die Wahrheit derselben nicht den mindesten Zweifel; allein die speculative Vernunft kann sich der Frage nicht enthalten, ob es denn wirklich überhaupt Freyheit geben könne, und ob besonders dem Menschen das Vermögen moralischer Freyheit zukomme.

Drittes Kapitel.

Ueber die Freyheit im allgemeinen und besonders die moralische.

Der Mensch ist ursprünglich mit einem Bewußtseyn der Freyheit begabt, welches ihm mit so unwandelbarer Festigkeit beywohnt, daß selbst die stärksten Angriffe der Speculation es weder zu vertilgen, noch zu schwächen vermögen. Dieses Bewußtseyn ist in der That eine Mitgabe der Natur, zu deren Bildung und Entwicklung es keines Mitwirkens des Menschen bedarf. Es gründet sich keinesweges auf Beobachtung und Erkenntniß seines Wesens; denn sein Gegenstand ist unanschaulich, und liegt außer der Sphäre der Beobachtung. Es ist eben so wenig Folge vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes; denn es

ist bereits vor der Entwicklung von diesem wirksam: eben so wenig Resultat von Einsicht der Unmöglichkeit nothwendig bestimmender Ursachen für den Menschen; denn wenn eine solche Einsicht Statt finden kann, so geht jenes dieser bey weitem vorher. Ueberhaupt wird es nicht durch die reine Vernunft-Idee des Unbedingten möglich; denn gesetzt auch man nähme an, daß diese sich so frühzeitig entwickeln könne, als jenes Bewußtseyn schon im Menschen mit völliger Stärke wirkt: so wäre doch nicht einzusehn, wie die Uebertragung dieser Idee auf das menschliche Begehrungsvermögen eine so einfache und zureichende Gewissheit bewirken könne. Bewußtseyn der Freyheit ist also dem Menschen eben so unmittelbar eigen und angebohren, als das Bewußtseyn eines Willens.

Dies Bewußtseyn reicht allerdings zur Ausübung der Tugend hin. Allein wenn es darauf ankommt, über die Wirklichkeit der Moralität und die wahre Schätzung der freyen Handlungen zu philosophiren, so darf man sich nicht an der Berufung auf dasselbe begnügen. Denn es ist immer gedenkbar, daß es uns unerachtet seiner Angebohrenheit und Uuvertilgbarkeit dennoch immer fort täusche; etwa so wie wir Zeitlebens dem Wahne unterworfen sind, als hätten wir es, statt mit unsern Vorstellungen, unmittelbar mit äußern Gegenständen zu thun. Die Philosophie hat also die Obliegenheit, über die Realität des Freyheitsgefühles zu entscheiden, und

entweder das Daseyn und die Möglichkeit der Freyheit wirklich zu demonstrieren, oder, wenn dieses unmöglich, zu zeigen, daß unerachtet der Unerweislichkeit und Unbegreiflichkeit derselben, die Annahme ihres Daseyns 1) keinen Widerspruch enthalte, 2) für die menschliche Vernunft nothwendig sey. Diese Entscheidung ist um so nöthiger, da die spekulative Vernunft, wenn sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Naturmechanismus betrachtet, sehr natürlich zu dem Gedanken verleitet wird, als könne neben jenem die Freyheit in einem Weltsysteme nicht bestehen.

Erster Abschnitt.

Von der Freyheit überhaupt.

§. I.

Freyheit ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen.

§. 2.

Freyheit ist in diesem Sinne eine nothwendige Idee, welche die Vernunft *a priori* bildet, um die bedingten Glieder-Reihen der Caussal-Verknüpfung des Verstandes auf die Einheit des Unbedingten zurückzuführen.

Die Vernunft übernimmt also diese Idee nicht etwa von dem ursprünglichen Bewußtseyn der Freyheit, sondern sie bildet sie selbst durch gesetzmäßige, consequente Wirksamkeit ihres Vermögens, wie jede andre Idee des Unbedingten.

§. 13.

Wiewohl wir Freyheit denken können, und denken müssen, so vermögen wir sie doch nie zu erkennen noch zu begreifen.

Ein Erkenntniss der Freyheit erforderte erstlich eine gegebene Anschauung, dann ein Denken dieser Anschauung im Zusammenhange mit dem ganzen Contexte der Erfahrung durch Verstandes-Begriffe. Allein 1) ist eine Anschauung der Freyheit nicht möglich. Sobald Freyheit angeschaut würde, träte sie in die Gränzen, unter die Bedingung und Regeln der Zeit, würde also wenigstens als Freyheit nicht vorgestellt. Unser ursprüngliches Bewußtseyn der Freyheit gründet sich keinesweges auf Gewahrnehmung eines solchen Vermögens, wie wir am gewissesten einsehen, wenn wir Rechenschaft davon geben sollen. 2) Im Zusammenhange mit der ganzen Erfahrung könnten wir die Freyheitsanschauung nur nach versinnlichten Verstandesbegriffen denken. Sie würde aber dadurch unausbleiblich in Mechanismus verwandelt. Freyheit ist also unerkennbar.

Man begreift etwas, sobald man die Ursachen davon wirklich erkennt, wiefern sie nur jenes Etwas, und nichts anders, hervorbringen konnten. Auf diese Weise können wir weder in Beziehung auf Freyheit noch in Beziehung auf freye Handlungen eine solche Einsicht erlangen. Die Genesis des Vermögens der Freyheit liegt ganz

aufser den Gränzen der Erkennbarkeit, und die Wirkungen der Freyheit sind so beschaffen, daß sie zu begreifen, nach unsrer Art des Begreifens unmöglich ist. Wir begreifen nur, was wir in mechanischer Caussal-Verknüpfung erkennen.

§. 4.

Freyheit und freye Handlungen können als solche im Contexte der Erfahrung nicht erkannt werden. Es giebt also in der erkennbaren Natur nur mechanische Verknüpfung der Zustände, nur Nothwendigkeit des Geschehens, nur bestimmten Erfolg einer Wirkung aus einer Ursache.

§. 5.

Die ursächliche Verknüpfung, unter welcher der menschliche Verstand sich die Gegenstände der Gewahrnehmung denken muß, wenn sie Glieder seines Erkenntniß-Systems seyn sollen, ist keine Form der Dinge an sich, sondern gehört dem Verstande zu. Durch Anerkennung derselben lernt man also nicht die absolute Natur der Dinge, sondern ein Verhältniß des Verstandes zu den Erscheinungen in der Zeit kennen.

§. 6.

So wie der Verstand alles Erkennbare nach dem Caussalgesetze denken muß, so darf er keinesweges irgend etwas, was nicht erkennbar ist, demselben unterordnen. Da nun also die Dinge an sich überhaupt nicht erkannt wer-

den können, so darf der Verstand seine Causal - Verknüpfung nicht auf sie übertragen. Und wenn es der Fall seyn sollte, daß der Mensch von gewissen Dingen, ohne daß er sie erkenne und begreife, ursprünglich und unmittelbar Gewissheit hätte: so wären auch diese von jener Erkenntniß - Form ausgenommen.

§. 7.

Der Verstand kann also nicht anders, denn für möglich halten, daß Dingen an sich ein Vermögen der Freyheit zukomme. Ja er kann es sogar nicht für unmöglich halten, daß ein Ding zwar an sich freye Wirkungen hervorbringe, aber inwiefern es wirkend erscheint, in allen seinen erkennbaren Handlungen als nothwendig bestimmt angesehen werden müsse.

§. 8.

Es können also allerdings in einem Welt-Systeme Causalität durch Freyheit und Natur-Nothwendigkeit bestehen. Ja es kann eines und dasselbe Wesen an sich frey seyn, und in der Erscheinung seiner Wirkungen dem Mechanismus unterworfen seyn.

§. 9.

Die Vernunft kann allem bisher gesagten zu Folge von ihrer Idee der Freyheit nur folgendermaassen Gebrauch machen: 1) sie denkt Freyheit als Urgrund aller mechanischen Causal-

salität, und eignet sie demnach dem nothwendigen Wesen zu, als die einzige mit seinem Begriffe vereinbare Caussalität. 2) Wenn sie etwas als *wirklich erkennen* sollte, wovon sie begreift, daß es nur unter Voraussetzung von Freyheit möglich ist, so muß sie Freyheit als daseyend voraussetzen, wiewohl sie dieselbe in der erscheinenden Welt nicht gewahr nehmen kann. 3) Wenn der Mensch von seiner Freyheit, ohne sie und ihre Möglichkeit zu erkennen, ursprüngliche und unmittelbare Gewißheit besitzen, wenn Freyheit ein Gegenstand seines Naturglaubens seyn sollte: so muß sie die Vernunft durch Darthuung ihrer Gedankenbarkeit und Vereinbarkeit mit dem Gesetze des Natur-Mechanismus, vor dem Einwurfe der Unmöglichkeit schützen.

Zweyter Abschnitt.

Von der moralischen Freyheit.

§. I.

Moralische Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetz der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beyden weder durch Einflüsse fremder Kräfte, noch durch seine eignen Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können.

Dies ist der strenge, und, wie ich glaube, allein wahre Begriff der *moralischen Freyheit*. Das *moralisch freye Wesen* ist ihm zu Folge durch sich selbst, und ohne alle Bedingung, gleich vermögend für *contradictorisch entgegengesetzte Handlungen*, kann entweder sittlich gut, oder sittlich böse handeln, ohne eines von beyden müssen zu können.

§. 2.

Der Mensch hat von seiner moralischen Freyheit ursprüngliche und unmittelbare Gewissheit durch sein Bewußtseyn. Diese Gewissheit gründet sich nicht auf Gewahrnehmung der Freyheit, nicht schlußweise auf das Bewußtseyn der Pflicht, überhaupt auf nichts Erkennbares und Begreifliches. Sie ist Naturgabe, und ihrer Möglichkeit nach auch Naturgeheimniß.

Das ursprüngliche Bewußtseyn der Freyheit, von welchem ich hier rede, ist freylich unbegreiflich. Wir sehen nimmermehr ein, wie wir auf diese Weise eines Gegenstandes gewiss werden können, welchen wir durch Anschauung und Gewahrnehmung zu erkennen, unvermögend sind. Allein ist es nicht derselbe Fall mit dem ganzen Bewußtseyn unsrer selbst, unsers Daseyns, unsrer Individualität, und unsrer Vermögen? Gründet sich nicht die gesammte Kenntniß unsrer geistigen Natur am Ende auf Facta im Bewußtseyn, die wir nicht weiter zu erklären vermögen, ja

deren Möglichkeit wir nicht einmal einsehen? Gewiss wird jeder, welcher sich durch die ewigen Zirkel der Schulweisheit nicht täuschen läßt, mit Ja antworten.

§. 3.

Der Mensch gelangt aber auch mittelbar zur Ueberzeugung von seiner *moralischen Freyheit*, indem das in seiner Vernunft enthaltene, und also von ihm wirklich erkannte Sittengesetz nur durch jenes *Vermögen* als möglich gedacht werden kann. Wiefern die also entstehende Ueberzeugung sich nicht auf Einsicht und Erkenntniß der Natur des Gegenstandes gründet, sondern auf das Bedürfnis, für das daseyende Sittengesetz einen Grund seiner Möglichkeit in der Idee eines überfinnlichen unerkennbaren und unbegreiflichen Gegenstandes anzunehmen, so darf man sie mit Recht einen Vernunftglauben nennen.

§. 4.

Der Mensch besitzt also Naturglauben und Vernunftglauben an moralische Freyheit, und es giebt keine andere Art, derselben gewis zu werden.

§. 5.

So lange der Mensch sein Erkenntniß-Vermögen nicht kritisch erforscht hat, um das eigenthümliche Feld der Anwendung für die ihm eigenen Grundsätze und Regeln genau zu

ermessen, so wird er bey dem spekulativen Nachdenken in seinem Glauben an Freyheit durch den Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung aller Veränderungen der Welt irr gemacht, und in einen Widerstreit entgegengesetzter Behauptungen verwickelt.

Man lese über diesen Gegenstand Kant in der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitte von der Antinomie der reinen Vernunft, und Jakob über die Freyheit, vor Kiefewetters B. über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

§. 6.

Sobald er aber durch kritische Erforschung seines Erkenntniß - Vermögens einsieht, daß der Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung nur innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt Bedeutung und Anwendung hat, die Dinge an sich aber nicht angeht; so sieht er ein, daß moralische Freyheit, freylich in der Sinnenwelt, als Glied derselben nicht angeschaut und erkannt werden, aber doch dessen ungeachtet in der übersinnlichen Welt Statt finden, und also dem Menschen, wiefern er ein Glied derselben ist, zukommen kann.

Indem gewisse Weltweise diese Vorstellungsart der Möglichkeit moralischer Freyheit, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, dennoch verständlich genug, für widersinnig erklären, und es für empörend halten, daß der Mensch an sich

man sie nach der Form und Regel der Erscheinungen denken will, gerade als das Entgegengesetzte, als dasjenige erscheinen, was sie nicht sind; mögen sie zwar ziemlich fest auf dieses oder jenes metaphysische System fussen, aber unstreitig sich von ihrem eigenen menschlichen Bewusstseyn entfernen. Hielten sie sich bloß an dieses, so würden sie ja mit größter Evidenz einsehen, daß der Mensch in allen seinen Vermögen, in seiner ganzen Natur und Daseyn, sich selbst ein Räthsel ist, daß er die Hauptmerkmale seiner Menschheit nur in unmittelbarem Bewusstseyn fassen kann, und kein Denker noch den Commentar zu den ursprünglichen Datis des Bewusstseyns geliefert hat. Der moralische Mensch ist im unmittelbaren Bewusstseyn sich selbst vollkommen evident; sobald er seine Natur durch Schlüsse der theoretischen Vernunft begreifen will, verirrt er sich, und wird, kein Wunder, mit sich selbst über sich selbst uneins.

§. 7.

Der Mensch wird in dieser Einsicht (§. 6.) befestigt, wenn er bedenkt, daß der *Wille* und alles *Wollen* sich nie als Erscheinung darstellt, sondern auf eine unbegreifliche Weise unmittelbar zu unserm Bewusstseyn gelangt, daß wir also unsers *Willens* und jedes einzelnen *Wollens* gewiß werden, ohne weder den *Willen*, noch irgend ein einzelnes *Wollen* zu erkennen und zu begreifen.

§. 8.

Er fährt demnach fort, Freyheit als die Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft für wahr zu halten und sich auf sein ursprüngliches Bewußtseyn der moralischen Freyheit ohne Mißtrauen und Befürchtung einer Täuschung zu verlassen.

So viel über die Freyheit, und besonders die moralische. Man kann die Betrachtung dieses Gegenstandes nicht verlassen, ohne die Weisheit zu bewundern, mit welcher für unsre Ueberzeugung von dem Besitze derselben gesorgt ist. Freyheit mußte dem Menschen gegeben werden, wenn er Mensch seyn sollte; er mußte, um als Mensch handeln und Handlung beurtheilen zu können, seiner Freyheit gewiß seyn. Allein er mußte auch, um Mensch seyn zu können, gerade dieses Erkenntniß-Vermögen besitzen, welches wir in ihm finden; ein Erkenntniß-Vermögen, bey welchem er seine eigene Freyheit nicht erkennen kann. Kann man sich wohl eine feinere Weise denken, dem Menschen eine sichere Ueberzeugung von seiner Freyheit zu geben, als die, welche der Urheber desselben befolgt hat? Ohne vermögend zu seyn, seine Freyheit gewahr zu nehmen und zu erkennen, wird der Mensch ihrer ursprünglich durch ein jenseits aller Erfahrung gegründetes Bewußtseyn gewiß, und mit einer Innigkeit gewiß, welcher sich nichts gleichen läßt. Als vernünftiges Wesen muß er über dieses Bewußtseyn der Freyheit philosophiren. Er-

kennen und begreifen kann er die Freyheit und sein Bewußtseyn derselben auf keinen Fall. Weislich ist demnach seine Vernunft so eingerichtet, daß sie völlig begreift, warum es unmöglich ist, die reelle Möglichkeit der Freyheit, und den Grund des Bewußtseyns derselben einzusehen, und darthun kann, daß man nach der logischen Möglichkeit Wesen an sich, allerdings ein Vermögen der Freyheit zuschreiben darf, wenn es auch gleich unmöglich ist, daß es als Glied der Sinnenwelt erscheine, wahrgenommen und erkannt werde, und daß man namentlich dem Menschen ein Vermögen der moralischen Freyheit zuschreiben muß, weil ausserdem das Sittengesetz seiner Vernunft sich selbst aufhübe, daß also das ursprüngliche Bewußtseyn keine Täuschung verursache, sondern dem Menschen auf wundervolle Weise seine übersinnliche, für Tugend bestimmte Natur eröffne. —

Viertes Kapitel.

Allgemeine Betrachtung des moralischen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes.

I.

Der Glaube ist ein Fürwahrhalten aus zureichenden subjektiven Gründen.

2.

So lange objektive Gewissheit für einen Satz möglich ist, darf ein vernünftiges Wesen

sich mit subjektiven Gründen nicht begnügen, sondern muß unablässig den objektiven nachforschen. Nur bey denen Sätzen, welche objektiver Wahrheit, der Natur der Sache zu Folge, nicht fähig sind, muß es sich durch zureichende subjektive befriedigen.

Wenn für die Wahrheit eines Satzes überhaupt, objektive Gründe möglich sind, so muß ich, so lange ich die objektiven Fürgründe nicht gefunden habe, immer noch annehmen, daß auch objektive Gegengründe möglich sind, und gesetzt, ich erfände hinlängliche subjektive Gründe für denselben, so könnten diese doch so lange nicht befriedigen, bis ich von der Unmöglichkeit objektiver Gegengründe durch die Erkenntniß der objektiven Fürgründe überzeugt wäre. Alle subjektive Gründe für einen Satz können demnach erst dann befriedigen, wenn die Unmöglichkeit aller objektiven aus der Natur der Sache erwiesen ist.

3.

Die subjektiven Gründe können ihre vollkommene Kraft nur bey Sätzen zeigen, welche das Daseyn und die Beschaffenheiten von Gegenständen betreffen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören. Bey diesen kann nie weder ein Gleichgewicht der objektiven Gründe für und wider, noch ein Uebergewicht der einen vor den andern, Statt finden; denn die

objektiven Gründe ermangeln ganz, und müssen nach der Natur der Sache ermangeln.

Man darf also auch nicht sagen, solche Sätze seyen bloß der Wahrscheinlichkeit fähig; denn da für sie gar keine objektiven Gründe möglich sind, alle Wahrscheinlichkeit aber auf objektiven Gründen beruhen muß, so kann in Beziehung auf dieselben der Begriff der Wahrscheinlichkeit gar nicht eintreten. Eben so wenig kann man in solchem Falle sagen, die subjektiven Gründe ergänzten das Unzureichende der objektiven, da, was gar nicht da ist, weder zureichend noch unzureichend seyn kann.

4.

In der Natur des Menschen ist nur eine Beschaffenheit enthalten, welche es ihm zur Nothwendigkeit macht, gewisse Sätze, welche das Daseyn und die Beschaffenheiten von Gegenständen betreffen, die zur Sinnenwelt gar nicht gehören, für uneingeschränkt wahr zu halten, bey völliger Unmöglichkeit aller objektiven Gründe. Diese ist die in der Vernunft des Menschen enthaltene moralische Gesetzgebung.

5.

Weder der Verstand noch die theoretische Vernunft, an und für sich, enthalten vollständige Gründe eines Glaubens.

Es giebt also für den Menschen nur *ein* Fürwahrhalten aus zureichendem subjektiven Grunde, den moralischen Glauben.

Alle andre sonst sogenannte Arten des Glaubens bezeichnen kein festes, fortdaurendes Fürwahrhalten, sondern nur analogische Wahrscheinlichkeiten, oder Voraussetzungen aus wissenschaftlichem oder praktischem Bedürfnisse.

1) Die moralische Vernunft mit ihrer Gesetzgebung ist unter allen Beschaffenheiten der menschlichen Natur die Oberste, der Herrschaft sowohl als der Würde und dem Interesse nach. Im Besitze und Vermögen derselben erkennt sich der Mensch, als frey von allem äußern Zwange, als erhaben über jeden Einfluß fremder Kräfte, als sich selbst seine Gesetze gebend, und nur seinen eigenen Gesetzen unterworfen. Im Bewusstseyn und der Betrachtung derselben erkennt der Mensch das, was an und für sich gut ist, ohne auf irgend etwas bezogen werden zu dürfen, das Wesen eines absolut guten Willens.

2) Der Mensch erkennt sich im Bewusstseyn seiner Moralität sogleich als Glied einer übersinnlichen Welt an, in welcher eine von den Ge-

setzen der Sinnenwelt ganz verschiedene Ordnung herrscht, und sieht sich einen Endzweck vorgesteckt, der weder durch seine eigene Kraft allein, noch durch die bloßen Kräfte der physischen Natur erreicht werden kann.

- 3) Der Mensch ist gezwungen, über den Endzweck seines moralischen Daseyns, und die Möglichkeit einer künftigen Ausführung desselben zu entscheiden, und zwar so unwiderstehlich dazu gezwungen, daß, da es durch Gründe eines objektiven Wissens nicht geschehen kann, er Ueberzeugung im Glauben ergreifen muß.
- 4) Der Mensch kann über den Endzweck seines moralischen Daseyns und die Möglichkeit einer künftigen Ausführung desselben nur dadurch mit sich einig werden, daß er einen Gott, in dem bestimmten Sinne des Wortes, voraussetzt.
- 5) Kein anderes Vermögen des Menschen begründet eine ähnliche Nothwendigkeit.

5.

- 1) Für den bloßen Verstand giebt es nur physische Natur, in ihrer mechanischen Gesetzmäßigkeit und durchgängigen, unendlichen Bedingtheit. Das Interesse dieses Vermögens geht gar nicht dahin, letzte Gründe, Urbedingungen anzunehmen, vielmehr dahin, die Ketten bedingter Dinge, mit Ausschlagung alles Unbedingten, gränzenlos fortzusetzen.

Das Resultat des bloßen Verstandes ist demnach: Alleinherrschaft der Natur: Atheismus.

2) Die theoretische Vernunft erhebt sich bis zu der Setzung des Begriffs eines allervollkommensten nothwendigen Wesens, allein bloß auch zu der Setzung des Begriffs, um allem Naturerkenntnis Einheit und Vollendung zu geben. Man kann diese Setzung eines überfinnlichen Begriffs keinesweges Glauben nennen.

7.

Kant theilt den Glauben in den pragmatischen, doktrinalen, und moralischen. „Der pragmatische Glaube ist ihm jener zufällige Glaube, der dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt. Dieser findet, nach dem Beyspiele, welches er selbst giebt, bey einem Arzte Statt, der die Heilung eines gefährlichen Kranken übernommen hat, dessen eigentliche Krankheit er, nach Zusammenrechnung und Beurtheilung aller Zeichen, nicht mit völliger Gewissheit bestimmen kann; der Arzt ist hier gezwungen, das Wahrscheinlichste anzunehmen, und wählt, obwohl er seine Gründe für objektiv mangelhaft und unvollständig anerkennt, diejenigen Mittel, welche der angenommenen Krankheit angemessen sind; sein Glaube ist vielleicht, seinem eigenen Urtheile nach, bloß zufällig, und er kann nicht läugnen, daß ein Anderer die Wahrheit besser tref-

besten Einsichten zu Folge zu urtheilen, und für den Augenblick zu entscheiden, so muß er seiner Setzung getreu bleiben, und ihr gemäß die Mittel seiner Geschicklichkeit anwenden.“ Vom pragmatischen Glauben unterscheidet Kant den doktrinalen. „Weil, sagt er: ob wir gleich in Beziehung auf ein Objekt gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloß theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeynen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloß theoretischen Urtheilen ein Analogon von praktischen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doktrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. — Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver; — er geht nur auf die Leitung, die wir einer Idee geben, und den subjektiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunftthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in spekulativer Absicht Re-

lege
dere
halte
den
Spra
dazu
kan
ausf
aus
ziger
tiver
Gla
Zwei
sche
bleib
pra
ders
von
jektiv
zurei
bestin
hung
den;
wisse
hand
nahm
wieg
glau

*)

lege, wie so unumgänglich nothwendig ein besonderes Wort für die Bezeichnung des Fürwahrhaltens aus zureichenden subjektiven Gründen ist, und dafs es im ganzen Umfange der Sprache, aufser dem Worte: Glaube, keinen dazu vollkommen passenden Ausdruck giebt, so kann ich mich nicht zurückhalten, dieses Wort ausschließlich zur Andeutung des Fürwahrhaltens aus subjektivem moralischen Grunde, als der einzigen möglichen Art wahrer und fester subjektiver Ueberzeugung, zu gebrauchen. Der wahre Glaube schliesst, wenn er wirksam ist, allen Zweifel aus; allein sowohl mit dem pragmatischen als mit dem doktrinalen Glauben bleibt immer Zweifel verbunden. Was Kant pragmatischen Glauben nennt, ist nichts anders, als einstweilige Annahme desjenigen von mehrern Sätzen, welcher die stärkern objektiven Gründe für sich hat, obwohl sie nicht zureichend sind, um Ueberzeugung zu gründen, bestimmt durch die Nothwendigkeit in Beziehung auf einen gewissen Zweck, Mittel anzuwenden; es ist Wahrscheinlichkeit, welche man gewissen Handlungen zum Grunde legt, weil man handeln mufs. Allein bey einer solchen Annahme, und hypothetischen Setzung des von überwiegenden Gründen unterstützten Möglichen, glauben wir doch nicht, dürfen diess auch

*) Kritik d. r. V. 853. 855. N. A.

schlechterdings nicht, sondern müssen unablässig zweifeln, obwohl wir derselben gemäß verfahren. Ueber den doktrinalen Glauben scheint Kant sich etwas dunkel auszudrücken, sein Sinn aber kein anderer als dieser zu seyn. So wie bey dem pragmatischen, wegen der eintretenden Nothwendigkeit zu handeln, Mittel zu einem Zwecke angewendet werden müssen, so gilt es in denen Fällen, wo der sogenannte doktrinale eintritt, Befriedigung der Vernunft, in Beziehung auf Zweck und Bestimmung der Natur und gewisser ihrer Theile, ohne alle objektive Einsicht. Wie also bey dem pragmatischen der, welcher handeln muß, einen bloß möglichen Satz annimmt, und, indem er demselben zu Folge handelt, versucht, ob er zum Zwecke gelange, so legt die Vernunft bey dem doktrinalen ihrer Erforschung einen ebenfalls bloß möglichen Satz unter, sieht, welche Leitung ihr derselbe gebe, und behält ihn bey, wenn es ihr vermittelt desselben gelingt, sich einen Begriff von der Möglichkeit, dem Grunde, der Bestimmung des Gegenstandes zu bilden. Allein mir scheinen doch solche Hypothesen den Namen des Glaubens nicht zu verdienen. Wenn ich setze, die Planeten seyen durchgängig bewohnte Weltsysteme, das Pflanzenreich sey beseelt, so glaube ich es deshalb doch nicht, vielmehr muß ich, um mich nicht zu verirren, immer daran denken, wie dieß alles bloß hypothetisch angenommen ist. Der sogenannte doktrinale Glaube scheint alle-

allezeit auf analogischen Gründen zu ruhen, und ebenfalls nichts anders zu seyn, als einstweilige Setzung des Wahrscheinlicheren zur Leitung der Vernunft im Geschäfte des Begreifens eines Objekts, nach Zweck und Bestimmung. Wenn Kant die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus Naturerkenntnis zu dem doktrinalen Glauben rechnet, so kann ich hierin mit ihm nicht übereinstimmen. Zum Fürwahrhalten des Daseyns eines Gottes, im wahren Sinn des Worts, d. i. eines moralischen Welterschöpfers, gelangt die Vernunft durch bloße Naturbetrachtung nie, wie Kant selbst an andern Orten deutlich genug zugiebt. Wenn aber dieselbe einen Gott für die Natur annimmt, in dem Sinne eines Weltbaumeisters, einer nur formenden, bildenden Kraft, so folgt sie unstreitig lediglich der Analogie, setzt das einstweilen, was durch sie unterstützt wird, und läßt sich durch diese Setzung in Betrachtung der Natur leiten. Man kann aber dieß, wie mir scheint, nicht glauben nennen.

Ich nenne, allem bisher Gesagtem zu Folge, nur das *subjektive Fürwahrhalten aus moralischem Grunde, Glauben*. Die Art und Weise; wie der Grund des Glaubens an Gott in der moralischen Vernunft gelegt ist, zeigen die folgenden Sätze.

8.

Die moralische Vernunft gebiethet, das höchste Gut, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie, durch Freyheit hervorzubringen.

Dieſs iſt der einzige nothwendige Gegenſtand eines durch reine Vernunft beſtimmten Begehungsvermögens.

9.

Tugend und Glückſeligkeit ſind zwey ſpezifisch ganz verſchiedene Elemente des höchſten Gutes, laſſen ſich weder aus derſelben Quelle ableiten, noch die eine als natürliche Folge der andern anſehn, noch unter einem und demſelben Begriffe befaſſen. Wenn Verbindung von Tugend und Glückſeligkeit gedacht wird, ſo geſchieht dieſs nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch.

10.

Die Vernunft geräth im natürlichen Gange ihres Denkens über die Möglichkeit des höchſten Gutes in einen Widerſtreit mit ſich ſelbſt, wo ſie in Verſuchung kommt, die Idee davon, demnach auch das Sittengeſetz ſelbſt, als den Grund derſelben, als nichtig und chimäriſch aufzugeben, weil ſie, nach den bloſſen Geſetzen der Natur, eine ſynthetiſche Verknüpfung von Tugend und Glückſeligkeit für unmöglich halten muß.

Kant ſtellt dieſen Widerſtreit der Vernunft in der Krit. d. p. V. S. 204. 205. folgendermaſſen dar. In dem höchſten für uns praktiſchen, d. i. durch unſern Willen wirklich zu machenden Gute, werden Tugend und Glückſeligkeit als nothwendig

praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andre auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung entweder analytisch oder synthetisch. Da diese gegebene aber nicht analytisch seyn kann, so muß sie synthetisch und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein praktische Gut, d. i. was durch Handeln möglich ist, betrifft. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Das erste ist schlechterdings unmöglich, weil Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das zweyte ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gute zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Gutes, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Objekt unsers Will-

lens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des erstern auch die Falschheit des zweyten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebiethet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch seyn.

II.

Die Idee des höchsten Guts ist aber, so wie das Sittengesetz, so unabtrennbar von der Vernunft, daß der Gedanke der Nichtigkeit derselben nie in daurende Ueberzeugung übergehen kann. Die Vernunft muß es also zu ihrem höchsten Bestreben machen, jenen Widerstreit auf eine sie befriedigende Weise zu heben.

12.

Es geschieht dieses dadurch, daß die Existenz des vernünftigen Wesens aus einem gedoppelten Gesichtspunkte betrachtet wird, nämlich nicht bloß nach der Form und den Bedingungen der Sinnenwelt, sondern auch als Gliedes einer übersinnlichen Verstandeswelt.

Nämlich der Satz, daß tugendhafte Gesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur bedingter Weise falsch, wiefern man dieselbe nur nach der Form einer wirkenden Ursache der Sinnenwelt betrachtet, und

das Daseyn in dieser für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annimmt. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kauffalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe.

13.

Die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes können nur in der übersinnlichen Welt enthalten seyn, also in derjenigen Sphäre, für welche uns kein Erkenntniß vergönnt ist, und von welcher die theoretische Vernunft uns bloße gedenkbare Ideen, ohne ihre objektive Realität beurkunden zu können, darbiethet.

14.

Die theoretische Vernunft hat an und für sich keinen Grund, ihre Ideen des Uebersinnlichen für mehr als bloße Ideen zu halten. Allein, wenn die praktische Vernunft ursprüngliche Prinzipien *a priori* hat, mit denen gewisse theoretische Positionen in Beziehung auf die übersinnliche Welt unzertrennlich verbunden sind, obwohl sie sich aller möglichen

Einsicht der spekulativen Vernunft entziehen, (ohne jedoch Widerspruch zu enthalten,) so würde die Vernunft sich im Ganzen selbst widerstreiten, wenn sie diesen Positionen nicht in dem Maaße Realität zueignete, als es für ihr praktisches Interesse unumgänglich nöthig ist.

Nämlich wenn sich reine spekulative und reine praktische Vernunft zu einem Erkenntnisse verbinden, und diese Verbindung nicht zufällig, sondern in der Natur der Vernunft selbst gegründet ist, so ist die spekulative Vernunft der praktischen untergeordnet, die letztere führt das Primat. S. die Krit. d. pr. V. *Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen* S. 215.

15.

Sie eignet also Realität zu der Idee der *Freyheit*, der *Substanz*, der *Welt*, der *Unsterblichkeit* und *Gottheit*, welche Ideen sämmtlich für die bloße theoretische Vernunft an positivem Inhalte leer sind. Unser Erkenntniß wird auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, aber auch nur in praktischer Rücksicht.

Die Ideen der *Freyheit*, der *Substanz*, der *Welt*, der *Unsterblichkeit*, der *Gottheit*, sind für die Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche bloß Hypothesen. Sie stellen keine gegebenen Objekte vor, ja sie können nicht einmal mit begreiflichem Zusammenhange auf die wirklich

schlechterdings gar keine objektive Realität. Wenn nun gesagt wird, sie bekämen durch die praktische Vernunft objektive Realität, so bedeutet dies nicht, als ob wir vermittelt der praktischen Vernunft die Natur der Freyheit, der Substanz, der Welt, der Unsterblichkeit, der Gottheit, nach dem, was sie an sich selbst sind, erkennen, sondern daß die praktische Vernunft einen wirklichen Gegenstand zeigt, mit welchem jene Ideen unzertrennlich verbunden sind, auf welchen sie also auch nothwendig bezogen werden müssen. Die Idee der Freyheit ist in dem Faktum eines sich durch Vernunft selbst gesetzgebenden Willens enthalten, bekommt also durch praktische Vernunft allererst positiven Inhalt, da sie für die theoretische Vernunft bloß negativ ist. Der psychologische Begriff eines letzten Subjektes, welcher der Seele im Selbstbewußtseyn nothwendig beygelegt wird, ist für die theoretische Vernunft im spekulativen Gebrauche ganz leer an Inhalt, und kann von ihr, da es ihr an dem Merkmale der Beharrlichkeit fehlt, zur realen Vorstellung einer Substanz nicht erhoben werden. Der praktischen Vernunft gelingt dies, indem sie für den Menschen eine zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke ihrer selbst, erforderliche Dauer des Daseyns als nothwendig postulirt. Die kosmologische Idee einer intelligiblen Welt ist für die theoretische Ver-

nunft ganz leer. Die praktische Vernunft giebt ihr Inhalt, indem sie das moralische Gesetz, und mit diesem das Gesetz einer intelligiblen Welt darlegt, worauf die spekulative Vernunft nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte. Der Begriff Gott ist für die theoretische Vernunft bloß ein Ideal. Die moralische Vernunft giebt ihm bestimmten Inhalt in wahrer sachlicher Beziehung, indem sie Gott als letzten Grund der Möglichkeit des Gegenstandes eines durch das moralische Gesetz bestimmten Willens, d. i. des höchsten Gutes in einer intelligiblen Welt vorstellt.

16.

Man nennt theoretische als solche aber nicht erweisliche Sätze, sofern sie einem *a priori* unbedingt geltenden praktischem Gesetze unzertrennlich anhängen, Postulate der reinen praktischen Vernunft.

17.

Die Postulate der praktischen Vernunft hängen innigst zusammen, und können weder vermehrt noch vermindert werden. Der moralische religiöse Glaube begreift sie alle in sich.

18.

Die theoretische Vernunft denkt die Objekte derjenigen Ideen, welche die Postulate der praktischen ausmachen, nach den reinen Be-

griffen des Verstandes, ohne alle Verfinnlichung.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft, in Ansehung eines Gegenstandes, werden reine Verstandesbegriffe (Kategorieen) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniss nur angewendet werden, sofern ihnen zugleich Anschauung untergelegt wird, die jederzeit sinnlich ist, und also bloß, um durch sie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkenntniss der Objekte dieser Ideen, sondern nur darum, daß sie überhaupt Objekte haben, zu thun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbey hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objekte durch Kategorieen bloß zu denken, welches ganz wohl, ohne Anschauung, weder sinnliche noch übersinnliche, zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande (unabhängig von und vor aller Anschauung,) lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Objekt überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun ist den Kategorieen, sofern sie auf jene Ideen angewandt

werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, daß ein solches wirklich sey, mithin die Kategorie als eine bloße Gedankenform, hier nicht leer sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Objekt, welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Gutes unbezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behufe der Möglichkeit des höchsten Gutes gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken. Kants eigene Worte Krit. d. pr. Vern. S. 245. 246.

19.

Das *entscheidende* Postulat für die Vernunft ist das vom Daseyn Gottes.

20.

So wird also der Widerstreit, in welchen sich die Vernunft in Beziehung auf die Möglichkeit des höchsten Gutes natürlicher Weise verwickelt (§. 10.), durch dieselbe Vernunft vermittelt ihrer Postulate gehoben. (§. 13. 14. 15.) Reiner praktischer Vernunftglaube ist es demnach, was die Einigkeit der Vernunft mit sich selbst vermittelt.

Fünftes Kapitel.

*Darstellung des moralischen Glaubensgrundes für
das Daseyn Gottes.*

§. 1.

Der Mensch, wiefern er praktische Vernunft besitzt, ist sich seiner Verbundenheit zu dem ganzen Umfange der Pflicht nach dem Sittengesetze bewußt.

§. 2.

Die völlige Ausübung derselben ist der Gegenstand seines nothwendigsten Wollens, und seines höchsten Interesses.

§. 3.

Er kann im Zustande der wirkenden Vernünftigkeit nie jenes Bewußtseyn (1.), nie die Nothwendigkeit dieses Willens und dieses Interesse's (2.) läugnen.

Auf einem schönern Grunde kann in der That kein Beweis für das Daseyn Gottes beruhen, wenn auch noch so viele möglich wären. Der Grund ist eine Wahrheit, welche den Menschen in seiner wahren Würde darstellt, und eine Religion, von ihr hergeleitet, ist in das ädelste und dauerndeste Verlangen der Seele verflochten. Nichts ist dem Menschen gewisser, als seine Pflicht, nichts ihm nothwendiger und seiner Natur eigener, nichts ihm höher und schätzbarer, als das Interesse an

er immer diesem seinem wesentlichen Charakter im Handeln treu bliebe, nicht, als ob er immer in Wollen und That wahrer Mensch wäre, und die Menschheit ehrte, sondern wiefern er, wenn seine Vernunft in voller Wirksamkeit ist, und das Spiel der übrigen Seelen-Kräfte ordnet und leitet, so gefinnt ist, und nothwendig so gefinnt seyn muß.

So oft über die Gründe von Ueberzeugungen philosophirt wird, deren Annahme für die Menschheit Bedürfnis ist, muß der Mensch in dieser Verfassung betrachtet werden; denn in derselben ist er recht eigentlich Mensch, nach der ganzen ursprünglichen Würde seines Wesens. Was er dann denkt, glaubt, begehrt und empfindet, das ist ächt menschlich gedacht, geglaubt, begehrt und empfunden.

§. 4.

Wenn der vernünftige Mensch den Umfang des moralischen Vernunft-Gebothes und seine uneingeschränkte, um keinen Grad nachzulassende Verbindlichkeit, es zu erfüllen, mit der Dauer eines zeitlichen Erdenlebens zusammenhält: so findet er, daß die größte Länge eines solchen zu jenem Zwecke nicht zureichen kann, und fordert, wiefern er weder das Vernunftgeboth noch seine Verbindlichkeit, es zu erfüllen, aufheben, oder im mindesten einschränken und verringern kann, eine Existenz, in welcher er ganz werden könne, was zu

teyn, er sich so streng verbunden fühlt, wenn
anders nicht alle Moralität für eine bloße Täu-
schung oder einen unvernünftigen Zwang
von ihm gehalten werden solle.

Der Uebergang von der Anerkennung seines
moralischen Verhältnisses zur Forderung einer sol-
chen Existenz ist ganz natürlich, und der Ver-
nunft nothwendig: denn das moralische Ver-
nunftgeboth wäre etwas ganz widersinniges, und
müßte durch die Vernunft selbst verworfen wer-
den, wenn es keine Existenz gäbe, in welcher
seinem Inhalte Genüge geleistet werden könnte.

§. 5.

Wenn das vernünftige Wesen bedenkt,
daß kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt,
in keinem Zeitpunkte seines Daseyns, der völ-
ligen Angemessenheit des Willens zum mora-
lischen Gesetze fähig ist: so kann es sich die für
die vernünftigen Wesen durch das Sittengesetz
gebothene völlige Angemessenheit des Wil-
lens zum moralischen Gesetze nur in einem ins
Unendliche gehenden Progressus zu jener völ-
ligen Angemessenheit denken. Da nun aber
dieser nur unter Voraussetzung einer ins Un-
endliche fortdauernden Existenz und Persön-
lichkeit desselben vernünftigen Wesens mög-
lich ist, so fordert es eine solche, als eine Be-
dingung, ohne welche sie vernünftiger Weise
das Sittengesetz in seinem ganzen Umfange
nicht für wahr halten könnte.

S. Kant in der Kritik der prakt. Vernunft S. 219 — 223. „Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen, sagt er hier unter andern, ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze; und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch-Bessern, und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehbaren künftigen Zeitpunkte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben, (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammen reimt,) völlig adaequat zu seyn.“

Unendliche Fortdauer der Existenz, verbunden mit Persönlichkeit, ist Unsterblichkeit.

§. 7.

Der vernünftige Mensch soll sich durch Ausübung des Sittengesetzes der Glückseligkeit würdig, diese selbst aber nie zur Motive seines Handelns machen. Er soll sich also dadurch, daß er sich zu seinen Handlungen nach reinen auf Glückseligkeit nicht gerichteten Maximen bestimmt, und sich der Glückseligkeit würdig macht, ein Recht auf dieselbe verschaffen. Ohne also sich selbst zu widersprechen, fordert der vernünftige Mensch, als nach dem Sittengesetze nothwendig, Glückseligkeit für sein moralisches Verdienst.

§. 8.

Tugend und Glückseligkeit sind also der letzte, unbedingte Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger, aber endlicher Wesen, das höchste Gut.

Die Worte des Satzes: „*Tugend und Glückseligkeit sind — Gegenstand des Begehrungsvermögens*,“ lassen nicht etwa der Glückseligkeit einigen Antheil an der Motivirung gut seyn sollender Handlungen, wovon sie ganz ausgeschlossen bleiben muß. Sie sagen freylich aus, daß das vernünftige Wesen Glückseligkeit eben so nothwendig als Tugend begehren müsse, daß es

nicht nach Tugend streben könne, ohne auch nach Glückseligkeit zu streben; aber nicht, als ob es nach Glückseligkeit, als dem Zwecke, wozu die Tugend nur Mittel, streben müsse; sondern wiefern es Glückseligkeit, als moralisch nothwendige Folge der wahren Tugend zu begehren, durch seine Moralität selbst bestimmt ist. Glückseligkeit hat also hier auf die Hervorbringung der tugendhaften Handlungen keinen Einfluß; die Vernunft würde sich selbst entgegen arbeiten, wenn sie ihr nur den mindesten Grad davon verstattete. Sobald dies geschähe, wären die dadurch erzeugten Handlungen gar keine tugendhaften Handlungen; es könnte also auch Glückseligkeit nicht als moralisch nothwendige Folge derselben begehrt werden. Aller Anspruch auf dieselbe fiele weg, indem der Grund desselben, reine sittliche Güte fehlte.

Dass man Kant bey seiner Bestimmung des höchsten Gutes: Tugend und Glückseligkeit, als Gegenstandes des Begehrungsvermögens vernünftiger Wesen, des Widerstreits mit seinen eigenen moralischen Prinzipien beschuldigen wollen, ist, ausser andern Gründen, auch deshalb zu verwundern, weil er mit seiner Behutsamkeit in seiner Kritik der praktischen Vernunft ausdrücklich vor einem solchen Mißverständnisse warnt. Ich zeichne die hieher gehörige Stelle (S. 196. 197.) aus: „Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist, (nämlich allein die

Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend, fordert): so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objekte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien ist, wo auch die kleinste Missdeutung Gefinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man von dem moralischen Gesetze irgend ein Objekt, unter dem Nahmen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moralische Prinzip verdrängen würde. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Gutes das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsre praktische Vernunft möglichen Existenz desselben, zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey; weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mit-

gedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst mißversteht, und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.“

§. 9.

Das vernünftige Wesen kann das Sittengesetz nur dann für gültig halten, wenn es überzeugt wird, daß das höchste Gut in diesem moralisch - physischen Weltssysteme, wovon es Mitglied ist, wirklich vorbereitet ist, und also auch künftig einmal unausbleiblich erfolgt.

§. 10.

Nun gebiethet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist nicht Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze selbst, nicht der mindeste Grund zur Hervorbringung des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache

dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.

§. 11.

Wenn nun das höchste Gut nichts desto weniger Gegenstand des Begehrungsvermögens des vernünftigen Wesens seyn muß, so ist es gezwungen, das Daseyn *einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur* anzunehmen, *welche den Grund der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält.*

§. 12.

Es muß dieser obersten, von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität zueignen, muß sie demnach als ein Wesen denken, welches durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist. Ein solches Wesen ist *Gott.*

Nur, wenn die praktische Vernunft zu diesem Ziele gelangt ist, versteht und begreift sie ihr außerdem widersinniges Verhältniß gegen die Natur und gegen sich selbst, wird mit sich selbst vollkommen einig. Nun erst nimmt sie an der großen Aufgabe der Moralität ein Interesse, welches von keinem Mißtrauen, keiner Furcht geschwächt wird. Die Welt stellt sich ihr als ein

nunft entworfenes System vereinigter vernünftiger Wesen und physischer Kräfte dar; als ein System in welchem jedes freye Wesen, im Ganzen seiner Existenz, nach demselben heiligen Prinzip behandelt wird, zu dessen Befolgung es selbst unachlasslich verbunden ist; als ein System, dessen Plan auf völlige Harmonie der grösstmöglichen Tugend mit der Glückseligkeit, als seinen letzten Zweck, geht, und durch die Allmacht seines Stifters unausbleiblich ausgeführt werden wird. — So wird sie der Befriedigung jedes gerechten Anspruchs, jedes guten Verlangens sicher, und auf eine Weise sicher, bey welcher der erhabene Charakter der Menschheit in das schönste Licht gestellt wird, und die ganze Strenge der Pflicht mit der vollen Begier nach Glückseligkeit in ein lebenswürdiges Einverständniss gebracht ist.

A n h a n g
zu dem fünften Kapitel.

Diejenige Ideenreihe, welche ich in meinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion als einen besondern moralischen Glaubensgrund für das Daseyn Gottes, unter dem Namen des kontemplativen aufstellte, ist, wie ich nun wohl sehe, nichts anders, als eine veränderte Wendung des von Kant vorgetragenen Glaubensgrundes. Da mir indeffen immer noch scheint, als ob die Evidenz des ganzen Gegenstandes durch jene Wendung nicht wenig gewinne, so wieder-

hole ich hier die Hauptmomente jener Betrachtung.

I.

Die moralische Vernunft ist ein Gegenstand des Erkenntnisses der theoretischen Vernunft, und zwar ein Gegenstand, welcher, bloß als Gegenstand der Betrachtung schon, dieselbe zwingt, über den Grund ihres Daseyns, ihre Natur, und Bestimmung zu philosophiren. Indem die theoretische Vernunft die moralische Vernunft anerkennt, muß sie die moralisch-vernünftigen Wesen als eine für sich bestehende, durch ihr Vermögen bestimmte Gattung betrachten, und diese Gattung, wegen ihres moralischen Charakters, als Zweck an sich ansehen.

2.

Wiewohl die moralische Vernunft von den Naturkräften nicht afficiert werden kann, so sind doch in dieser Welt moralische Vermögen und Naturkräfte zu einem Ganzen vereinigt. Von allen Naturkräften kann die theoretische Vernunft keine als Endzweck, muß sie vielmehr alle für bloße Mittel zu einem Endzweck ansehen. Die theoretische Vernunft ist also gezwungen, diese Welt als ein Ganzes vereinigter moralischer Vermögen und Naturkräfte zu betrachten, in welchem jene, Zwecke an sich, diese bloß Mittel zu denselben sind. Sie wird durch diese Einsicht zu der Frage be-

stimmt, wie eine solche Welt möglich, was der Grund ihres Daseyns sey?

3.

In dem moralischen Vermögen findet sie nicht etwa bloß bestimmten Grund zu mechanischen Wirkungen, wie in physischen Kräften, sondern eine ausdrückliche vollendete Gesetzgebung für die vernünftigen Wesen, und den Plan zu einem im Ganzen mit den Prinzipien dieser Gesetzgebung übereinstimmenden Schicksale desselben. Und wenn sie die in der Natur des moralischen Vermögens selbst gegründete Beziehung jener Gesetzgebung, und Planes auf alle vernünftige Wesen betrachtet, so muß sie anerkennen, daß die Vernunft eine ausdrückliche moralische Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen und den Plan zu einem mit jener Gesetzgebung, mit dem Verdienste und den gerechten Forderungen aller vernünftigen Wesen, im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksale desselben enthält.

4.

Die moralische Vernunft giebt dem All der vernünftigen Wesen das uneingeschränkte Gebot, sich durch reine, ohne alle Rücksicht auf zu erwerbende Glückseligkeit, auszuübende Tugend der Glückseligkeit würdig zu machen, und das unnachlässliche Recht, für moralisches Verdienst verhältnismäßige

Glückseligkeit zu fordern. Sie stellt also ein Weltssystem als nothwendig vor, in welchem die endlichen vernünftigen Wesen sich unabhängig der Glückseligkeit würdig machen, und im Verhältnisse ihres Wachsthums an Würdigkeit beglückseligt werden.

5.

Die theoretische Vernunft kann das Daseyn der moralischen Vernunft mit ihrer Gesetzgebung, kann das Daseyn eines Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte weder durch das moralische Vermögen selbst, noch durch irgend einen Gegenstand der physischen Welt begreifen.

6.

Nun muß sie aber schlechterdings über den Urgrund aller moralischen Vernunft und dieser daseyenden Welt vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte entscheiden. Sie ist also gezwungen, ihrer Idee eines allervollkommensten nothwendigen Wesens Realität zuzueignen, und sich dieses Wesen als Welt schöpfer durch Freyheit und Vernunft, zu denken.

Folgende Bemerkungen machen es klar, daß diese ganze Vorstellungsart nur eine besondere Wendung des Kantischen Glaubensgrundes ist:

1) Eine und dieselbe Vernunft ist theoretisch und praktisch. Als theoretische, ent-

hält sie Prinzipien und Ideen der letzten Gründe dessen, was ist; als praktische, Prinzipien und letzte Gründe dessen, was durch die Freyheit der vernünftigen Wesen geschehen soll. So wie Bewußtseyn wesentlich zur Vernunft gehört, so befaßt sie in einem und demselben Bewußtseyn ihr theoretisches und praktisches Vermögen.

2) Aus dieser innigen Vereinigung des theoretischen und praktischen Vermögens in einer und derselben Vernunft, erhellet, daß das praktische Vermögen allemal ein Gegenstand der Vorstellung für das theoretische seyn muß, und wie so ganz natürlich es ist, daß die Vernunft über den Endzweck ihres moralischen Vermögens vermittelt der aus ihrem theoretischen Vermögen entspringenden Ideen entscheidet.

3) Bey dem von Kant aufgestellten moralischen Glaubensgrunde muß ja nothwendig die Vernunft auch als theoretisches Vermögen wirken. Das Bewußtseyn ihres praktischen Vermögens bestimmt die Art ihrer Wirksamkeit. Der ganze moralische Glaubensgrund, so wie er sich bey jenem Weltweisen findet, besteht aus einer zusammenhängenden Reihe von Handlungen der Vernunft, welche, in wie fern sie theoretisch ist, die Möglichkeit ihres Vermögens, nach welchem sie praktisch ist, durch Annahme der Realität gewisser ihr nach ihrem theoretischen Vermögen eigenthümlichen Ideen zu begreifen bestrebt ist. Alle Postulate drücken nichts anders aus, als eine sub-

jektive Nothwendigkeit für die theoretische Vernunft, wegen ihres Bedürfnisses, wiefern sie auch praktisch ist, Sätze für wahr zu halten, welche sie durch ihr bloßes theoretisches Vermögen nicht erweisen kann. Man sollte, scheint mir demnach, den moralischen Glaubensgrund nicht ausschließlich der moralischen Vernunft, sondern dem durch das moralische Vermögen bestimmten theoretischen Vermögen der Vernunft zueignen.

4) Was der einzelne moralische Mensch für sich annehmen muß, um über den Endzweck seiner moralischen Vernunft mit sich einig zu werden, das muß er nothwendig auch für die ganze Gattung annehmen, zu der er gehört. Was also der einzelne moralische Mensch für die Bestimmung der Menschheit in ihm selbst entscheidet, dasselbe muß er auch für die gesammte Menschheit außer ihm entscheiden. Und da er von einer Welt nur in Beziehung auf die Menschheit, als Zweck derselben an sich, einen positiven Begriff hat, so muß sich jene Entscheidung auf die ganze Welt ausdehnen.

Sechstes Kapitel.

Ueber den Zusammenhang der Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele mit dem moralischen Glaubensgrunde für das Daseyn Gottes.

§. 1.

Der Glaube an eine der Bestimmung des Menschen angemessene Unsterblichkeit der Seele, ist mit dem Glauben an das Daseyn Gottes unzertrennlich verknüpft.

§. 2.

Ein befriedigender Glaubensgrund für das Daseyn Gottes ist zugleich ein befriedigender Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

§. 3.

Der Mensch kann, ohne widersprechend zu denken, keinesweges zugleich das Daseyn Gottes behaupten, und die Unsterblichkeit der Seele läugnen.

Ich sage §. 1.: *eine der Bestimmung des Menschen angemessene Unsterblichkeit der Seele*, d. h. unendliche Fortdauer, mit allen Bestimmungen, welche die Vernunft, in Beziehung auf den göttlichen Endzweck der Welt, für die Fortdauer der vernünftigen Wesen nothwendig fordern muß. Unsterblichkeit der Seele in diesem Sinne schließt also in sich: 1) *unendliche morali-*

sche Vervollkommenung, und ihr angemessene unendliche Befeligung *); 2) als Bedingung der Möglichkeit des vorigen, *unaufhörliches Bewußtseyn seiner Persönlichkeit, und ewige Erinnerung.*

Wenn ich die Unsterblichkeit in diesem Sinne als unzertrennlich verknüpft mit dem Glauben an das Daseyn Gottes, vorstelle: so denke ich Gott nach dem vollen Begriffe, also auch, und vorzüglich, wiefern er der letzte Grund des Daseyns und der Ausführung des moralischen Weltplans, also nicht bloß Schöpfer, sondern auch Gesetzgeber, Richter und Regierer der Welt ist. Nur indem gewisse Weltweise diesen Hauptzug der Idee der Gottheit wegliessen, konnten sie Daseyn Gottes und *Untergang der vernünftigen Wesen* zusammen denken.

Der Hauptgrund, auf welchem die moralische Ueberzeugung vom Daseyn Gottes beruht, ist, wenn wir das Resultat der eben vorhergegangenen Betrachtungen sammeln, die Vernunft-Nothwendigkeit, an einen moralischen Plan der Welt zu glauben, und die Unmöglichkeit, dies zu können, ohne einen Gott voraus zu setzen. Nun sind nach dem moralischen Plane der Welt die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, und in Beziehung darauf kann nichts

*) Die Strafen nach dem Tode werden dadurch gar nicht ausgeschlossen, wie im folgenden bey der besondern Behandlung dieses Gegenstandes erhellen wird.

andere, denn *Tugend und Glückseligkeit in Harmonie*, *Endzweck* der Welt seyn. Vollkommene Tugend können die endlichen vernünftigen Wesen nie erreichen; es giebt also für sie keinen moralischen Vollendungspunkt, sondern ihr Fortschritt zur Annäherung an das Ideal der Heiligkeit eines Willens muß endlos seyn. Eben so wenig giebt es für sie einen Grad der Glückseligkeit, für welchen keine Erhöhung gedenkbar wäre; das Wachsthum an Glückseligkeit muß also, wie der Fortschritt im Guten, unendlich angenommen werden. Es liegt diesem zu folge in der Idee eines moralischen Weltplans, welcher die ganze volle Forderung der Vernunft befriedige, die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, im theologischen Sinne des Ausdruckes, und zwar ist sie als das vorzüglichste, wesentlichste Merkmal darinn enthalten. Wenn wir nun einen Gott voraussetzen müssen, weil dieß die einzige Bedingung ist, unter welcher wir uns das Daseyn und die Ausführung des moralischen Weltplans begreiflich machen können, wozu der Grundriß ursprünglich in unserer Vernunft liegt: so erhellet, daß mit dem Glauben an Gott zugleich der Glaube an Unsterblichkeit in uns erzeugt wird, dieser also nicht fehlen kann, sobald jener wirklich Statt findet.

Die bestimmenden Momente sind diese:

1) Wirkliche Anerkennung der moralischen Gesetzgebung, welche im Wesen der Vernunft ent-

bindenden Kraft;

2) Daraus hergeleitete Anerkennung eines alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigenden moralischen Plans der Welt, nach welchem die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie Endzweck der Welt ist;

3) Damit verbundene Ueberzeugung, daß für diesen Endzweck nur eine unendliche Annäherung Statt finden könne, also unendlicher Fortschritt im Wachsthum an sittlicher Güte und angemessener Glückseligkeit;

4) Daraus entspringende Einsicht der Nothwendigkeit endloser Fortdauer mit Bewußtseyn der Persönlichkeit und Erinnerung, als der Bedingung der Möglichkeit unendlicher sittlicher Vervollkommnung und Befeligung;

5) Nothwendigkeit, die künftige Ausführung des moralischen Weltplans anzunehmen, in wiefern nur dadurch die Vernunft mit sich selbst eins seyn kann, ohne diese Annahme in Zwiespalt mit sich selbst, in den Zustand eines Kampfs von Glauben und Verzweiflung an ihrer eignen Natur geräth.

6) Unmöglichkeit, sich die künftige Ausführung des moralischen Planes der Welt begreiflich zu machen, ohne Voraussetzung eines Gottes.

Uebersieht man diese Glieder der religiösen Ueberzeugung, gegründet auf die moralische Vernunft: so begreift man, daß durch den Glauben an Gott nothwendig auch Glaube an Unsterblichkeit bewirkt werden muß, da die Vernunft, weil sie der Annahme der Unsterblichkeit nothwendig bedarf, und das Daseyn eines Gottes allein die Bedingung der Möglichkeit davon ist, sich zum Glauben an Gott deshalb bestimmt, um die gläubige Hoffnung der Unsterblichkeit fassen und fest halten zu können.

In dieser Verknüpfung beyder Ueberzeugungen ist auch kein Zirkel. Vielleicht dürfte dies manchem der Fall zu seyn scheinen: „*der Beweis dreht sich*, dürfte man sagen, *im Kreise; weil Unsterblichkeit nothwendig von der Vernunft gefordert werden muß, wird das Daseyn Gottes, und wieder die Unsterblichkeit für gewiß angenommen, weil ein Gott ist.*“ Allein es ist in der That der Fall nicht. Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele sind zwar zwey innigst verknüpfte Resultate des moralischen Glaubensgrundes, ergeben sich zugleich und nothwendig aus demselben, so daß die eine Ueberzeugung unausbleiblich die andre herbeyführen muß; darum kann man aber die Vernunft keines zirkelförmigen Gangs bey der Ableitung und Verknüpfung beyder beschuldigen.

Der dritte §. bedarf nach allem diesem keiner weitem Erläuterung. Es ist ganz evident, daß ein vernünftiges Wesen sich selbst widerspräche,

wenn es zugleich einen Gott, also einen moralischen Gesetzgeber und Weltregierer glaubte, und die Unsterblichkeit der Seele bezweifelte oder läugnete. Es würde schon inconsequent seyn, wenn es mit der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, zwar Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, aber von derselben, in einem andern als dem vollständigen theologischen Begriffe derselben annähme.

Es erhellet nun auch die Wahrheit des Satzes:

§. 4.

Es läßt sich kein moralischer Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele, unabhängig und getrennt von dem für das Daseyn Gottes, aufstellen.

Anhang einiger Bemerkungen über die sogenannte moralische Erweisungsart der Unsterblichkeit der Seele bey gewissen Weltweisen vor Kant.

Die metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele werden immer noch von Einigen für wichtig, und der Besitz derselben für eine Bedingung der Ruhe und Glückseligkeit des Menschen gehalten. Ich glaube, daß Kant die Unmöglichkeit derselben auf eine Weise dargethan hat, deren Gültigkeit nur mit der Natur des menschlichen Erkenntniß-Vermögens selbst aufhören kann; glaube aber zugleich, daß er uns

dadurch nur die Einbildung eines Scheingutes genommen hat, dessen wirkliche Gewährung zu unsrer Befriedigung äußerst wenig beytragen könnte. Das Höchste, was man von einem metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, wenn ein solcher möglich wäre, erwarten dürfte, ist Demonstration einer unendlichen Fortdauer mit Persönlichkeit und Erinnerung. Diese reicht aber bey weitem nicht zu, um der menschlichen Vernunft in Rücksicht auf das Bedürfnis genug zu thun, durch welches sie getrieben ist, Unsterblichkeit zu fordern; ein Bedürfnis, welches auf nichts geringeres hingeht, denn auf einen befriedigenden Aufschluß über das Ganze unsrer Bestimmung. Dieser kann nur dadurch erfolgen, daß uns zureichende Gründe des Glaubens einer endlosen moralischen Vervollkommnung und ihr verhältnismäßigen endlosen Befeligung gegeben werden. Diese Gründe aber können nur hergeleitet werden aus der Natur der moralischen Vernunft, wiefern sie ursprünglich den Plan, den Anspruch und die Forderung einer solchen Bestimmung enthält, und dem Begriffe eines Gottes, durch dessen Annahme allein die moralische Vernunft ihre so bestimmte Natur versteht, und mit sich selbst Eins wird; sind also moral-theologisch, und führen nicht demonstrative Gewissheit, sondern moralische Nothwendigkeit mit sich. Zu diesen Gründen müßte der metaphysische Beweiser, selbst bey der größten Stärke seiner Demonstration aus reinen Vernunftbegriffen,

immer noch Zuflucht nehmen, um die Menschheit über Unsterblichkeit ganz zu befriedigen; diese Gründe wären auf jeden Fall auch bey ihm die Hauptsache, und die metaphysischen Beweise würden dadurch überflüssig gemacht. Wenn wir nämlich durch moraltheologische Gründe uns gezwungen fühlen, unendliche Vervollkommnung und Befeligung zu glauben: so sind metaphysische Gründe für die endlose Fortdauer keinesweges Bedürfnis; so wie sie uns auch im entgegengesetzten Falle gar nicht interessiren können, wenn die moral-theologischen für unendliches Wachsthum im Guten und ihm proportionirte Glückseligkeit fehlen.

Ich kann die bestimmte Ursache nicht angeben, weshalb die Weltweisen bey der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele weit mehr, als bey jener vom Daseyn Gottes, geneigt sind, von moralischen Gründen auszugehen. Die besten Köpfe, seit Wolf und Baumgarten, haben sich fast einmüthig erklärt, daß diese die einzigen völlig befriedigenden seyen, und sie in verschiedenen Wendungen und Formen vorgetragen.

Indessen nehmen die Vor-Kantischen Weltweisen den Ausdruck moralischer Beweisgründe nicht völlig in demselben Sinne, den ihm Kant zueignet. Sie verstehen darunter *Gründe, hergeleitet aus den Eigenschaften, der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, aus der Regierung und Vorsehung Gottes, ohne das Gesetz der Sittlichkeit,*

welches der Vernunft ursprünglich eingepflanzt ist, und durch welches erst unsre Ueberzeugung von jenen Eigenschaften und Handlungen Gottes möglich wird, ausdrücklich als Basis derselben (Gründe) anzugeben. Kant hingegen nennt seinen Glaubensgrund für diese Wahrheit einen moralischen, weil er auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft beruht, und ausdrücklich davon hergeleitet wird.

Allein bey aller Verschiedenheit im Ausdrücke sind dennoch die Vor-Kantischen moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit dem Kantischen Glaubensgrunde näher verwandt, als es auf dem ersten Blick scheinen dürfte; ja, jene haben sogar mit diesem eigentlich eines und dasselbe Prinzipium.

Nämlich jede in der Vernunft gegründete Ueberzeugung von dem nothwendigen Daseyn eines weisen, gerechten und gütigen Regierers der Welt stützt sich auf das Bewußtseyn der uneingeschränkten Wahrheit des moralischen Gesetzes der Vernunft und die daraus herfließende Forderung eines vollkommen moralischen Weltplans. Die Weisheit ist eine moralische Eigenschaft, und bezieht sich auf die Wahl der vollkommensten Mittel zu an sich vollkommen guten Zwecken; die Moralität der Gerechtigkeit und Güte liegt ganz unzweydeutig am Tage. Die Begriffe der Weltregierung und Vorsehung beruhen ganz auf jenen Eigen-

schaften, und also, wie sie, auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft. Nun sind die Weltweisen zwar, wenn sie über die Moralität philosophiren, gemeiniglich uneinig, praktisch aber, nach dem Besitze und der Wirkungsart des Sittengesetzes, wie alle vernünftige Menschen, als solche, allezeit übereinstimmend. Die Forderungen also, deren Nothwendigkeit aus dem Sittengesetze entspringt, sind ebenfalls allen Weltweisen, so wie allen Menschen, gemein, und, wenn auch ein Weltweiser nicht mit Vollständigkeit, Richtigkeit und Präcision über die Natur der moralischen Vernunft und das Wesen der Sittlichkeit philosophirt, so vergiebt er deshalb doch nichts von denen Rechten und Forderungen, die in seiner moralischen Natur selbst gegründet sind, und durch keine Spekulation verändert werden können, gelangt nichts desto weniger durch das Bewusstseyn dieser Rechte und Ansprüche zu den Wahrheiten, welche damit verknüpft sind.

Die Anwendung auf die Vor-Kantischen sogenannten moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist leicht.

Kein Weltweiser vor Kant ist, um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, wie dieser Weltweise, von einer vollständigen, bestimmten Theorie der reinen Prinzipien der Moralität ausgegangen; keiner hat die Wahrheiten

Regierung und Fürsührung Gottes aus einer solchen hergeleitet, und dann vermittelt derselben die Wahrheit der Unsterblichkeit befestigt. Allein im *Innern ihrer Vernunft* haben diese *reinen Prinzipien der Moralität* ihre volle Wirksamkeit äußern müssen, um ihnen die Nothwendigkeit fühlen zu lassen, mit der Wahrheit des Daseyns eines weisen, gerechten und gütigen Gottes die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele zu verknüpfen. Der wahre eigentliche Unterschied beyderley Beweisarten in Rücksicht des letzten Grundes liegt also darinn, daß die Vor-Kantischen Weltweisen zwar das Resultat der Handlung ihrer moralischen Vernunft, aber nicht die vollständige scharfe Deduction derselben bis auf den letzten Grund lieferten, da hingegen Kant nach dem Urtheile aller Unpartheyischen dieses gethan hat.

A n h a n g

*einiger Bemerkungen, zu dem 5. und 6. Kapitel:
über die vorzügliche Tauglichkeit der moraltheologischen Erweisart des Daseyns Gottes zu rednerischer und dichterischer Darstellung.*

Redner und Dichter dürften auf keinen Fall darüber zu klagen haben, wenn der moralische Glaubensgrund für das Daseyn Gottes unter den Menschen äußerlich ganz in dem Maasse aner-

kannt würde, als er im Innern ihres Herzens herrschend ist. Weit entfernt, daß sie dadurch in den Mitteln ihrer Wirkung eingeschränkt werden sollten, würden sie sich vielmehr der höchsten Vollkommenheit in ihren Werken eben dadurch nähern, daß sie ihn ausschliesslich in ihren Vorträgen befolgten. Folgende Bemerkungen können, scheint mir, dazu beytragen, dieser Behauptung Evidenz zu geben.

I.

Die Art und Weise, wie der Redner und Dichter den moralischen Glaubensgrund für das Daseyn Gottes behandelt, ist von jener des spekulativen Philosophen völlig verschieden.

Der spekulative Philosoph beschreibt die in der moralischen Vernunft befindliche Grundlage des religiösen Glaubens, legt die Verbindung der subjektiven Gründe dar, und schildert den Gang einer durch diese Gründe bestimmten Ueberzeugung. Er spricht aus dem Gesichtspunkte eines Betrachters des menschlichen Geistes, eines Analysten der Vernunft. Er theilt nicht sowohl seine lebendige Ueberzeugung, als vielmehr seine Einsicht mit, so wie er durch seine Entwicklung auch in Andern nur Einsicht bewirken will, ohne sich einzubilden, daß dadurch allein lebendige Ueberzeugung erfolgen könne. Redner und Dichter treten als lebendig Ueberzeugte auf, und theilen in der Form eines schö-

nen Styles ihre Ueberzeugung mit, indem sie die volle Wirkfamkeit der moralischen Gründe in der Seele ihrer Zuhörer oder Leser voraussetzen. Diejenigen Gründe, deren mögliche, und, unter der Bedingung vollkommener Entwicklung der Vernunft, nothwendige Wirkfamkeit der spekulative Philosoph schildert, stellen Redner und Dichter dar in der wirklichen gegenwärtigen Aeufserung ihrer Kraft. Was also in der Beschreibung des spekulativen Philosophen als subjektiv vorgestellt wird, erscheint in der Darstellung des Redners und Dichters objektiv, ohne dafs man ihnen den Vorwurf machen könnte, durch ihre Kunst zu täuschen.

2.

Der moralische Glaubensgrund ist für Redner und Dichter allezeit von sichererer Wirkfamkeit, als es jeder andere seyn würde.

Es bedarf nämlich, um ihn zu fassen, nicht der angestregten Erhebung zu abstrakten Sätzen und Beweisen der Metaphysik, nicht der Vergewärtigung ausgebreiteter Naturkenntnisse, sondern nur einer starken Belebung des eigenen moralischen Bewusstseyns. Die Verbindung der einzelnen Theile dieses Glaubensgrundes ist auch selbst der gemeinen Fassungskraft weit angemessener, als es bey jedem andern möglichen Beweise der Fall ist. Die Vernunft wird Schritt für Schritt von dem angelegentlichsten Bedürfnisse fortgeleitet zu dem grofsen Resultate; das ganze Herz

nimmt an diesem Gange Theil, und unterstützt also auch unausbleiblich die Kraft des Redners und Dichters, wenn sie ihn einschlagen.

3.

Weder Beweise für das Daseyn Gottes durch bloße spekulative Vernunft, noch der physikotheologische sind in Werken der Rede- und Dichtkunst einer so wirksamen Darstellung fähig, als der moraltheologische.

Spekulative Beweise für das Daseyn Gottes können nur Verbindungen reiner Begriffe der theoretischen Vernunft seyn, erfordern an und für sich die höchste Anstrengung und Fertigkeit für Abstraktion, und werden durchgängig in dem Maasse verdunkelt, in welchem man bestrebt ist, sie lebendig darzustellen. Werden sie auch noch so geistvoll versinnlicht, so kostet es doch eine zu lange und gespannte Aufmerksamkeit, um ihre Verbindung zu fassen, als dafs nicht die ästhetische Wirkung grösstentheils verloren gehen sollte. Was sie aber vorzüglich in Beziehung auf rednerischen und dichterischen Gebrauch herabsetzt, ist ihre gänzliche Unfähigkeit, ein warmes Interesse des Herzens zu erregen. Die belebteste Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes aus den Begriffen eines allervollkommensten und notwendigen Wesens erregt nichts weiter, als ein gränzenloses Staunen über das Unbegreifliche, und jenen mit einer Art von Schwindel verknüpften Reiz des Bewusstseyns, bis an die äußerste Gränze alles Wissens

es sey für die Wirkung, besonders einer Rede, nicht ohne alle Gefahr, diesen Zustand zu stark zu erregen und zu lange zu unterhalten, indem er bey Menschen, welche das ganze System der menschlichen Erkenntnisse nicht kritisch erwogen haben und übersehen können, weit eher in skeptische Verzweiflung übergeht, als Ueberzeugung vermittelt. Sehr wahr sagt Kant, Krit. d. rein. V. S. 641. N. A. „Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelnden Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber sie trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, aufser mir ist nichts, als was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andre ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.“

Bey dem physikotheologischen Beweise kommt es auf Erzählung von Naturan-

halten an, welche von einer weiten Beobachtung der Glückseligkeit der Lebendigen zeugen. Allein die reichste und lebhafteste Schilderung davon reizt im Ganzen mehr die Phantasie, als das sie das Herz befriedigen sollte, und kann im schönsten ästhetischen Schmucke das Unzulängliche dieser Art des Erweises für das Daseyn Gottes nicht verbergen.

Der *Moraltheolog* hat einen Gegenstand, der sich einfach, bestimmt und vollständig ausdrücken läßt, und dessen Ausdruck um so unausbleiblicher gefaßt werden muß, da jeder Mensch denselben Gegenstand in seinem eigenen Bewußtseyn enthält. Freyheit, Vernunft, Moralgesetz, Pflicht, höchstes Gut sind Begriffe, die sich auf Thatfachen im menschlichen Bewußtseyn selbst, gründen, und die bey gehöriger Veranlassung jeder aus sich selbst entwickeln kann. Dafs bey vielen Menschen sich der lautern Entwicklung dieser Begriffe Hindernisse in den Weg stellen, schadet der Wahrheit der Sache nicht; alle diese Hindernisse sind zufällig, und nicht in der menschlichen Natur gegründet. Und glaube man nur gewiss, das die Anerkennung der wahren Theorie der Moralität, dem der Philosophie ganz unkundigen, jedoch unverdorbenen Menschen leichter zu fassen ist, als dem in irgend einer der Schulen vor Kant erzogenen Weltweisen.

Der Gegenstand, auf welchen der *Moraltheolog* den Glauben an das Daseyn Gottes gründet, läßt sich

sehr wohl in einer lebendigen und ästhetisch wirksamen Form darstellen. Allein freylich ist hierbey eine genaue Beobachtung besonderer Rücksichten nöthig, wenn die Wahrheit und Lauterkeit der Begriffe nicht leiden soll.

1. Die moralischen Begriffe lassen sich verfinnlichen durch Zusammenhaltung mit Naturbegriffen.

a) Die wirksamste Art der Zusammenhaltung moralischer Begriffe mit Naturbegriffen ist diejenige, welche den Kontrast zwischen beyden darstellt. Bey ihr ist die Wahrheit und Reinheit der moralischen Begriffe völlig gesichert, und durch sie wird gewiss die grösste und zweckmässigste Lebhaftigkeit hervorgebracht. Auch ist hier gar nicht zu fürchten, daß etwa der Kontrast sich in Uebertreibung verliere, da man bestimmte nothwendige Prinzipien für jene Begriffe hat. Auf diese Weise kann man in ihrem Kontraste zusammenstellen:

α) die Freyheit des Menschen mit der Naturnothwendigkeit. Ein in der That Staunen erregender Kontrast! Der Mensch ist durch seine Freyheit über allen Einfluß der Naturkräfte erhaben, und die bloßen Naturwesen sind durchgängig und in Allem fremden Gesetzen mechanisch unterworfen.

β) Das Sittengesetz mit den mechanischen Naturgesetzen.

- γ) Den Endzweck eines durch reine Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens eines endlichen Wesens mit dem Zwecke bloßer Naturdinge, oder, das Summum der vernünftigen endlichen Wesen mit dem Summum der vernunftlosen lebenden, und der leblosen Wesen. Dieser Kontrast ist um so mehr einer schönen Darstellung fähig, da die Betrachtung der Welt uns in der That eine Stufenfolge der Zwecke der Gattungen der Wesen, vom niedrigsten, abhängigsten, bis zum höchsten und unbedingten anzuerkennen bestimmt.
- 6) Es findet aber auch zwischen den moralischen und Naturbegriffen eine Art von Analogie Statt, vermittelt welcher sie einer Vergleichung fähig sind. Hier hat man nur allezeit mit der größten Behutsamkeit darauf zu sehen, daß man die Analogie nicht zu weit verfolge, und indem man beyderley Begriffe ineinanderschmelzt, die Grenzen des Reichs der Freyheit und jenes der Natur verwirre. Dieß kann z. B. mit dem Begriffe des Gesetzes geschehen, und man darf sich nur der Unordnung erinnern, welche in mehrern Theorien der Moral dadurch erfolgt ist, daß man von der Bemerkung ausgieng: es stehen alle Kräfte der Wesen unter Gesetzen.

2) Die moralischen Begriffe gewinnen ganz ungemein an Lebhaftigkeit und schnell zu fassender Evidenz, wenn man die vernünft-

meinschaftliche Gesetze gleichsam zu einem Reiche systematisch verbunden sind.

Kant hat die Grundzüge einer solchen Darstellung in der Metaphysik der Sitten S. 74. u. f. geliefert, und mir scheint, es liege darinn ein nicht zu erschöpfender Stoff für schöne Darstellungen der Rede - und Dichtkunst, dessen Benutzung aber freylich ein nicht gemeines Talent erfordert.

3) Die moralischen Begriffe können auch dadurch lebhaft und ästhetisch dargestellt werden; daß man den Einfluß derselben in wirklichen Handlungen und deren Folgen schildert, so wie er sich schon jetzt in dieser zeitlichen Welt findet.

Diese Methode erfordert indessen die äußerste Vorsicht, um nicht in den Verdacht zu kommen, als bestimme man die Natur und den Werth des Sittlichguten nach den Folgen.

4) Die Darstellung der moralischen Begriffe kann endlich auch dadurch Lebhaftigkeit und ästhetische Kraft bekommen, daß man diejenigen Gefühle schildert, welche mit Nothwendigkeit dadurch erzeugt werden.

Moralische Gefühle sind solche, deren Grund in der moralischen Vernunft und Freyheit enthalten ist. Sie lassen sich eintheilen in:

a) solche, welche gegründet sind im Bewustseyn des Besitzes moralischer Vernunft und Frey-

heit, und denen damit nothwendig zusammenhängenden Vorstellungen. Diese zerfallen wieder in: α) Gefühle, bestimmt durch das Bewußtseyn seiner Freyheit und Erhabenheit über die Natur, z. B. angenehmes Gefühl der Kraft, moralischer Wackermuth u. dgl. β) Gefühle, bestimmt durch die Anerkennung seiner Verpflichtung nach dem Sittengesetze, und der unbedingten Würde eines rein guten Willens, als: Freude an der Hoheit seiner Natur, Achtung, Ehrfurcht vor der Vernunft, Demuth gegen dieselbe. γ) Gefühle, bestimmt durch die Vorstellung des höchsten Gutes, als: Freude an der Erhabenheit seiner Bestimmung, Entzückung über die Unendlichkeit seines für Erwerbung des höchsten Gutes bestimmten Daseyns.

b) solche, welche gegründet sind im Bewußtseyn, dem Moralgesetze gemäß oder zuwider gehandelt zu haben, als: Selbstzufriedenheit, Schaam, Reue u. dergl.

Diese moralischen Gefühle sind an sich einer ästhetisch wirksamen Darstellung fähig. Diese kann aber dadurch noch ungemein belebt werden, wenn man jene Gefühle mit denen bloß mechanisch gewirkten, mit Naturgefühlen, kontrastirend zusammenstellt.

4.

Die Darstellung der Wahrheit vom Daseyn Gottes, gegründet auf moralische Vernunft, ist durchgängig erhaben, und also einer ästhetisch wirksamen Beziehung in Werken

der Redner und Dichter im höchsten Grade fähig.

Erhaben ist die Vorstellung des Menschen in seiner moralischen Freyheit, erhaben die Vorstellung der uneingeschränkten Verpflichtung des Menschen zur Ausübung des Sittlichguten, erhaben die Vorstellung des höchsten Gutes, erhaben die Vorstellung eines Gottes als moralischen Welt schöpfers und Regierers, erhaben endlich die Vorstellung einer der moralischen Bestimmung des Menschen angemessenen unendlichen Fortdauer.

Siebentes Kapitel.

Allgemeine Betrachtung über die Vorstellung Gottes nach seinen Eigenschaften.

1.

Der moralische Mensch muß sich Gott als dasjenige Wesen denken, welches den zureichenden Grund der Möglichkeit des höchsten Gutes, und demnach eine vollkommene Ausführung des moralischen Planes für das Weltssystem enthält.

2.

Er muß also Gott im Einzelnen alle Beschaffenheiten zueignen, ohne welche die Möglichkeit des höchsten Gutes und die Aus-

nicht gedacht und begriffen werden kann.

3.

Eine Eigenschaft Gottes drückt also den im Wesen Gottes enthaltenen zureichenden Grund für Zwecke und Wirkungen aus, welche die moralische Vernunft, wegen ihres eigenen Endzwecks, als nothwendig voraussetzen muß.

4.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist demnach eine theilweise Vorstellung der wesentlichen Gegenstände des moralischen religiösen Glaubens.

5.

Da der moralische Mensch den Endzweck seiner moralischen Vernunft auch der ganzen Menschheit zueignen, und, da die Menschheit Zweck an sich, in der Welt ist, auf die ganze Welt beziehen muß, so theilen sich die Eigenschaften Gottes: a) in solche, welche den Grund der Möglichkeit der Erschaffung und Erhaltung der Welt überhaupt; b) und in solche, welche den Grund der Möglichkeit der Erschaffung und Regierung der Welt nach dem Endzwecke der moralischen Vernunft ausdrücken. Man kann die ersten die metaphysischen, die zweyten die moralischen Eigenschaften Gottes nennen.

Nur zu folge des moralischen Glaubensgrundes können die Eigenschaften Gottes systematisch entwickelt werden, d. h. 1) einem Prinzip gemäß; 2) in gegründetem Zusammenhange; 3) in scharfer Bestimmtheit; 4) mit Vollständigkeit. Die Moraltheologie erhebt sich von dieser Seite ganz unleugbar weit über die transcendente und die auf bloßer Naturbetrachtung ruhende Theologie.

Die transcendente Theologie denkt Gott bloß durch reine spekulative Vernunft, vermittelt lauter transscendentaler Begriffe, denkt ihn demnach als allervollkommenstes Urwesen, ohne seine Realitäten, nach dem, was sie an sich wirklich sind, näher bestimmen zu können. Sie legt also Gott nur diejenigen Eigenschaften bey, worauf der Grund alles Möglichen und Wirklichen überhaupt beruht, ohne zu denjenigen übergehen zu können, welche die moralische Vernunft fordert, um die Möglichkeit des höchsten Gutes zu begreifen.

Eine auf bloße Naturbetrachtung gegründete Theologie hat für die Eigenschaften Gottes gar kein Prinzip; eine unausbleibliche Folge davon, daß der Beweis für Gottes Daseyn, auf welchem sie ruht, von lauter schwankenden, unzulänglichen Datis der Erfahrung hergenommen ist. Kein Wunder, daß sie in dieser ganzen Lehre schlechterdings keiner Ordnung, Bestimmtheit und Vollständigkeit fähig ist. S. meine

X. Betracht. Ueber die physikotheologischen Beweise.

6.

Die Begriffe der metaphysischen Eigenschaften Gottes bringt die spekulative Vernunft aus eigenem Vermögen hervor. Sie folgen sämmtlich analytisch aus dem Begriffe eines allerrealesten und unbedingt nothwendigen Wesens.

7.

Die Begriffe der moralischen Eigenschaften Gottes sind nichts anders, als Begriffe des in Gott befindlichen, obwohl uns unerkennbaren, Grundes der Möglichkeit des höchsten Gutes als Endzweckes der Menschheit und der Welt, vorgestellt nach der Analogie desselben mit den Vermögen der menschlichen Natur.

Man ist fälschlich gewohnt, sich unter einer solchen Erkenntniß nach der Analogie, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweener Dinge zu denken, da sie vielmehr eine vollkommene Aehnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelt einer solchen Analogie können wir auch Verhältnissbegriffe von Dingen geben, die uns ihrer Natur nach, völlig unbekannt sind.

Die Bestimmung göttlicher Eigenschaften nach der Analogie der Vermögen der menschlichen Natur ist Anthropomorphism.

9.

Aller Anthropomorphism ist entweder dogmatisch, oder symbolisch.

10.

Der dogmatische Anthropomorphism, bestimmt die göttlichen Eigenschaften nach der Analogie der Vermögen der menschlichen Natur, mit der Einbildung, als ob damit ihre wahre absolute Beschaffenheit dargestellt werde.

Dieser dogmatische Anthropomorphism wird durch die Wahrheiten der Vernunftkritik hinlänglich widerlegt, und dem Spotte der Atheisten Preis gegeben, deren Angriffe auf den Theismus größtentheils nur jenen betreffen.

Prüfung besonders der Einwürfe von Hume gegen den theistischen Begriff Gottes. S. dessen Gespräche über die natürliche Religion, übers. von Platner; vergl. Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik S. 173. u. f.

11.

Der symbolische Anthropomorphism bestimmt die göttlichen Eigenschaften nach der Analogie der Vermögen der menschlichen

Natur, um das Verhältniß begreiflich zu machen, in welchem gegen die Welt und Menschheit, Gott von uns gedacht werden muß.

12.

Der symbolische Anthropomorphism hält also den reinen Begriff eines im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grundes für gewisse Zwecke und Wirkungen, in Beziehung auf die Welt und Menschheit, fest, stellt aber zugleich denselben unter einem Symbole vor, womit nicht die Natur des Gegenstandes an sich, ergründet, sondern nur ein bestimmtes wahres Verhältniß desselben in einer analogischen Combination bezeichnet werden soll.

Der Begriff des im Wesen Gottes enthaltenen zureichenden Grundes für gewisse Zwecke und Wirkungen in Beziehung auf die Welt und Menschheit ist im Begriffe jeder Eigenschaft Gottes enthalten. Man kann also auch jede symbolisch - anthropomorphistische Eigenschaft Gottes auflösen in den reinen Begriff jenes Grundes, und die ihm beygefügte analogische Einkleidung.

13.

Die Formel der Exposition jeder symbolisch - anthropomorphistischen Vorstellung Gottes ist: wie sich ein gewisses menschliches Vermögen, eine gewisse menschliche Eigen-

licher Wirkungen, so verhält sich zu einer gewissen Wirkung Gottes der im Wesen desselben befindliche zureichende Grund derselben.

Die höchste Wirkung Gottes, auf welche sich alle seine übrigen beziehen müssen, ist für die moralische Vernunft die Möglichkeit und vollkommene Realisirung des höchsten Gutes in der Welt. Da nun der symbolische Anthropomorphism nur bey den moralischen Eigenschaften Gottes Statt findet, so enthält jede symbolisch - anthropomorphistische Eigenschaft Gottes eine analogische Bezeichnung des im Wesen Gottes enthaltenen zureichenden Grundes der Möglichkeit und vollkommenen Realisirung des höchsten Gutes in der Welt.

14.

Die moralische Vernunft ist gezwungen, sich den im Wesen der Gottheit liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit der Ausführung des höchsten Gutes auf bestimmte Weise zu denken, das heißt: sie kann sich nicht an der reinen Vorstellung desselben begnügen, sondern hat ein nicht abzuweisendes Bedürfnis, sich eine darstellende Idee der Art und Weise desselben zu bilden.

15.

Sie bekommt diese darstellende Idee, indem sie das allervollkommenste nothwendige

diejenigen Vermögen zueignet, ohne welche für sie keine Endzweck- und Zweckmäßigkeit; gedenkbar ist,

16.

Sie eignet aber dem allervollkommensten nothwendigen Wesen diese Vermögen in der höchsten Vollkommenheit und Schrankenlosigkeit zu, welche zu denken sie fähig ist.

17.

Der symbolische Anthromorphism in Bestimmung der Eigenschaften Gottes ist demnach keine zufällige Handlung der Vernunft, gründet sich vielmehr auf ein ihr wesentliches Bedürfnis.

Der symbolische Anthropomorphism ist unzertrennlich mit dem moralischen Glauben an Gott verbunden, gleich unentbehrlich und gleich gültig für alle Menschen. Er ist mit dem moralischen Glauben an Gott unzertrennlich verbunden, nicht als ob ohne ihn dieser Glaube wegfiel, oder einigen Grund seiner Wahrheit verlöre, sondern, wiefern der Mensch, um diesen Glauben in fortdauerndes Leben und Wirksamkeit zu setzen, sein durch denselben bestimmtes Verhältniß gegen den Schöpfer, Gesetzgeber, Richter und Regierer der Welt, auf das leichteste und bestimmteste ins Auge zu fassen und gegenwärtig zu erhalten, desselben bedarf. Er ist gleich unentbehrlich und gleich

tige Wesen, sich nicht begnügen dürfen, die moralischen Gründe der Religion entwickelt zu haben, und zu wissen, sondern ihnen das grösste mögliche Leben, und die möglichste wirksame Gegenwartigkeit in allen Zeitpunkten ihres Daseyns geben müssen, welches ohne denselben nicht geschehen kann.

Allerdings ist es uns möglich, die von aller analogischen Bezeichnung-freye Idee des im Wesen Gottes enthaltenen Grundes für die Möglichkeit einer Welt zu dem Endzwecke der moralischen Vernunft zu fassen, und sogar, im Zeitpunkte des abgezogenen Denkens, einige Zeit lang festzuhalten. Allein sobald wir von der Idee Gottes für unser praktisches Interesse wirklichen Gebrauch machen, tritt die Nothwendigkeit ein, die Art jener Kauffalität sich bestimmt vorzustellen. Nur durch unser eigenes Bewusstseyn kennen wir eine Kauffalität durch Ideen; wir besitzen solche selbst in unsrer moralischen Vernunft, und überhaupt unserer durch Vorstellungen bestimmbaren Thatkraft. Wie überhaupt das Mannigfaltige zusammenstimmen könne zu Hervorbringung einer Wirkung, können wir uns nur auf eine Weise begreiflich machen, nämlich durch Voraussetzung einer Kauffalität durch Ideen, wie wir sie in uns antreffen. Unsre Vernunft trägt also diesen Begriff auf die ganze gedenkbare Welt über, nimmt als Bedingung der Möglichkeit alles harmonischen Zusammenstimmens des Mannigfaltigen zu Einem,

Kraft durch Ideen und nach Ideen zu wirken an, legt demnach gleichsam die Erscheinungen der ganzen Natur nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit aus, und denkt das Wesen aller Wesen als schaffend, bildend, regierend nach Ideen. Sie ist sich dabey wohl bewußt, daß sie nicht dogmatisch verfahren dürfe, daß sie auch im Grunde durch jene Vorstellungsart die Beziehungen der Dinge an sich im mindesten nicht erkläre; sie erlaubt sich bloß diese Analogie zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu dem Endzwecke des höchsten Gutes, weil es die einzige Weise für sie ist, sich einstweilen dasselbe, ihrem Bedürfnisse und Interesse gemäß, begreiflich zu machen.

18.

Die Grenzen des der Vernunft erlaubten symbolischen Anthropomorphismus reichen nur so weit, als die mögliche Befriedigung des Bedürfnisses derselben in dieser Rücksicht (§. 13.) geht.

19.

Wenn die Vernunft diese Grenzen überschreitet, so wird sie schwärmerisch.

Denen bisher aufgestellten Grundsätzen zu Folge läßt sich genau bestimmen, welcher Anthropomorphism untadelhaft, welcher im Gegentheile nicht erlaubt sey.

20.

Aller Anthropomorphism ist unerlaubt welcher nicht in der menschlichen Vernunft

gegründet ist.

21.

Unverantwortlicher Anthropomorphism ist es, wenn man der Gottheit eine menschliche Eigenschaft zuschreibt, um den in ihr liegen sollenden Grund für Handlungen auszudrücken, welche man ihr, ohne sie zu entheiligen, nicht zueignen kann.

Wenn man also der Gottheit z. B. Barmherzigkeit, Langmuth, Gedult zueignet, und damit den Begriff einer Nachsicht gegen unmoralische Handlungen, oder wohl gar einer Art von Connivenz verknüpft; so ist dieß ein Anthropomorphism, welcher der Gottheit und der Vernunft unwürdig ist. Die Gesetze der Heiligkeit sind die unwandelbare Richtschnur der göttlichen Beurtheilung freyer vernünftiger Wesen.

22.

Gleich tadelhaft ist jener Anthropomorphism, wo man der Gottheit gewisse menschliche Eigenschaften, als moralische Vollkommenheit zueignet, welche dieses nur bey endlichen Wesen wegen der Möglichkeit des Gegentheils sind.

Hieher gehören die Wahrhaftigkeit, die Treue; Eigenschaften, welche sich bey einem heiligen Wesen, welches alle moralische Vollkommenheiten in sich befaßt, so ganz von selbst

Reihe seiner Eigenschaften, als besondere moralische Vollkommenheiten aufzustellen.

23.

Derfelbe Fall ist es, wenn man der Gottheit, als moralische Vollkommenheiten, gewisse menschliche Eigenschaften zuschreibt, welche nur unter gewissen, bloß bey Menschen eintretenden Verhältnissen moralischen Werth haben können.

Ein passendes Beyspiel ist die Gnade, wiefern sie eine von der Güte Gottes unterschiedene moralische Eigenschaft seyn soll.

24.

Derfelbe Fall endlich, wenn man der Gottheit Eigenschaften andichtet, welche in der thierischen Natur des Menschen gegründet sind.

A c h t e s K a p i t e l .

*Ueber die metaphysischen Eigenschaften
Gottes,*

I.

Die sämmtlichen metaphysischen Eigenschaften Gottes werden von der spekulativen Vernunft aus der Idee eines allerrealesten absolutnothwendigen Wesens entwickelt.

Die spekulative Vernunft kann aus ihren eigenen Mitteln das wirkliche Daseyn des höchsten Wesens nicht erweisen; alle ihre Versuche, dieses zu leisten, werden von der Kritik in ihrer Unzulänglichkeit dargestellt. Allein, da die moralische Vernunft einen befriedigenden Grund des Glaubens an das Daseyn Gottes enthält, so ist es für sie von der größten Wichtigkeit, daß die spekulative Vernunft wenigstens den Begriff eines Gottes mit vollkommener Bestimmtheit und Reinheit entwickelt, und verhindert, daß derselbe nicht durch Zusätze der Sinnlichkeit entstellt werde.

2.

Die metaphysischen Eigenschaften Gottes bestimmen den Begriff Gottes entweder positiv, oder negativ. Die positiven metaphysischen Eigenschaften Gottes beziehen sich auf Bedingungen der Möglichkeit

chen wirklich etwas im Wesen Gottes gesetzt wird. Durch die negativen metaphysischen Eigenschaften Gottes werden alle einschränkende Bedingungen, die sich bey sinnlichen Gegenständen finden, vom Wesen Gottes ausgeschlossen.

Wenn ich sage, daß durch die positiven metaphysischen Eigenschaften Gottes wirklich etwas im Wesen Gottes gesetzt wird; so meyne ich keinesweges, als ob wir dadurch das Wesen Gottes an sich, erkennen und begriffen, sondern deute nur an, daß durch sie wirklich ein in Gott befindlicher Grund ausgedrückt wird, ohne den die Vernunft die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Welt gar nicht gedenken kann.

3.

Die positiven metaphysischen Eigenschaften Gottes sind: 1) die Allvollkommenheit; 2) die absolute Nothwendigkeit; 3) die absolute Freyheit.

Die Allvollkommenheit Gottes besteht darinn, daß derselbe alle gedenkbare Realitäten im höchsten Grade besitzt. Nur dadurch, daß man Gott selbige zueignet, wird man fähig, ihn als den Urgrund alles Möglichen zu denken. Da es gar keine höhere Anwendung des Begriffes eines Urgrundes geben kann, als die auf alles Mögliche, so steht die Allvollkommenheit Got-

tes unter den Eigenschaften dieses Wesens oben an. Sie ist gleichsam die Trägerin aller übrigen.

Die absolute Nothwendigkeit Gottes besteht darin, daß er seinem Daseyn nach, schlechterdings unbedingt und unabhängig ist.

Die absolute Freyheit Gottes besteht darin, daß er selbst den schlechterdings unbedingten Grund aller seiner Wirkungen enthält.

4.

Die Allmacht, Allgenugsamkeit, Heiligkeit im metaphysischen Sinne, sind in den vorigen Eigenschaften (§. 3.), bereits enthalten.

Die Allmacht Gottes, das Vermögen der Realisirung alles Möglichen, liegt im Begriffe der Allvollkommenheit.

Die Allgenugsamkeit, welche den Besitz des Grundes zu allem Möglichen in sich selbst, ohne äußere Beyhülfe, ausdrückt, liegt ebenfalls schon in dem Begriffe der Allvollkommenheit. Ein Wesen, welches den Grund zu allem Möglichen in sich selbst befaßt, kann schlechterdings kein Bedürfnis haben.

Die Heiligkeit im metaphysischen Sinne, welche die Unmöglichkeit irgend einer Unvollkommenheit in Gott ausdrückt, folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Allvollkommenheit.

Die negativen metaphysischen Eigenschaften sind: die Einfachheit, die Unendlichkeit, die Unermesslichkeit, die Ewigkeit, die Allgegenwart, die Unveränderlichkeit, die Unabhängigkeit.

Durch Zueignung der Einfachheit werden alle Bedingungen der Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen. Der Begriff ist also bloß negativ. Denn wie ein nicht zusammengesetztes Wesen seiner wirklichen Natur nach beschaffen sey, wird durch denselben nicht bestimmt. Ich muß hier noch erinnern, daß bloß der Begriff der Einfachheit, aber nicht der der Geistigkeit zu dem reinen Begriffe Gottes, wie ihn die spekulative Vernunft bildet, gehört. Der Begriff des Geistigen ist ein empirischer Begriff, und wird auf Gott nur anthropomorphistisch übergetragen. Er drückt außer der Einfachheit auch Bewußtseyn und Vorstellungsvermögen aus.

Die Unendlichkeit Gottes sagt uns, daß keine endliche Kraft einen Maasstab für die göttliche abgeben könne, daß sie zu jedem möglichen Endzwecke zulänglich sey.

Die Unermesslichkeit Gottes drückt aus, daß keine Zahl fähig ist, das Verhältniß der GröÙe Gottes zu Raum- und Zeittheilen zu bestimmen.

Durch die Ewigkeit werden von dem Daseyn Gottes alle Bedingungen und Schranken der Zeit ausgeschlossen.

Durch die Allgegenwart wird Gott als frey von allen räumlichen Einschränkungen vorgestellt.

Die Unveränderlichkeit schließt vom Begriffe Gottes allen fremden Einfluß, und alles Zufällige aus.

Durch die Unabhängigkeit Gottes wird alle Bedingung seines Daseyns verneinet.

Die negativen metaphysischen Eigenschaften können, aber ohne allen Nutzen, noch vermehrt werden. — Zu welchen Schwärmeren man in Bestimmung dieser Eigenschaften Gottes verführt werden könne, wenn man die völlige Subjektivität von Raum und Zeit nicht anerkennt, zeigt am auffallendsten das Beyspiel des scharfsinnigen Crusius; s. seinen Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, Nat. Theol. Kap. II.

Neuntes Kapitel.

Ueber die moralischen Eigenschaften Gottes.

I.

Die moralischen Eigenschaften Gottes sind: 1) höchste a) praktische und b) theoretische Vernunft; 2) höchster Verstand; 3) Weisheit.

2.

Der ganze Umfang einer höchsten praktischen Vernunft wird in dem Begriffe der Hei-

ligkeit ausgedrückt. Die Heiligkeit Gottes ist die vollkommene Angemessenheit seines Willens zum moralischen Gesetze, und dem Zwecke des höchsten Guten.

Die Heiligkeit muß an der Spitze aller moralischen Eigenschaften Gottes stehn, weil man die Wirksamkeit aller übrigen nur durch sie bestimmt, denken kann. Die Zueignung einer höchsten praktischen Vernunft, der Heiligkeit des Willens an Gott, ist offenbar anthropomorphistisch. Der reine Inhalt der Eigenschaft ist, daß in Gott liege *der zureichende Grund für die Möglichkeit der reinen sittlichen Güte, die wahre Beurtheilung und verhältnismässige Verknüpfung mit Folgen der freyen Handlungen der vernünftigen endlichen Wesen.* Wie dieser in Gott liegende Grund an sich beschaffen sey, wissen wir nicht, und wenn wir ihn mit dem Begriffe eines *vollkommenen moralischen Willens, einer vollkommenen moralischen Vernunft, der Heiligkeit*, bezeichnen, so ist dieß lediglich eine analogische Einkleidung eines uns seinem Wesen nach, gänzlich unbekannten Gegenstandes. Die Exposition der Eigenschaft der Heiligkeit Gottes ist also keine andre als diese: *Wie sich in der menschlichen Natur die reine moralische Vernunft verhält zur Möglichkeit alles Sittlichguten durch das menschliche Begehrungsvermögen, so verhält sich zur Möglichkeit aller sittlichen Güte in der Welt überhaupt, zur wahren Beurtheilung und Verknüpfung mit angemessenen Folgen, der freyen Handlungen aller ver-*

vernünftigen endlichen Wesen, ein im Wesen Gottes liegender zureichender Grund dafür.

Um den Begriff der göttlichen Heiligkeit rein aufzufassen, müssen wir alle Verhältnisse und Einschränkungen, die uns als endlichen, untergeordneten Wesen zukommen, davon ausschließen. 1) Gott muß demnach gedacht werden, als aller Sünde unfähig, durch sich selbst schlechterdings nur zum Reinguten bestimmt. Freyheit Gottes ist sein Vermögen durch sich selbst nur Grund des Guten zu seyn, ohne alle Möglichkeit des Gegentheils. 2) Gott kann nicht gedacht werden, als dem Gesetze unterworfen, gehorsam. 3) Die Begriffe von Recht und Pflicht, als welche nur bey vernünftig-sinnlichen Wesen eintreten, fallen bey Gott gänzlich weg.

Wenn wir uns gleich von der Heiligkeit eines Wesens, wie Gott, keine begreifliche Idee machen können, so reicht doch unsre Vorstellung Gottes von dieser Seite, hin, unser Verhältniß gegen ihn, wiefern wir moralische Wesen sind, bestimmt zu fassen: In ihm ist der Grund aller moralischen Vernunft und aller reinen sittlichen Güte; er ist Gesetzgeber und Richter der Menschheit.

Wenn wir uns die Heiligkeit Gottes denken, so wie sie sich in Beziehung auf diejenigen Wesen äußert, welche der Moralität, und demnach des Verdienstes und der Schuld fähig sind; so

tigkeit. Diese ist das Vermögen, die Ansprüche und den Werth der freyen Wesen vollkommen zu schätzen, und ihnen, in genauester Proportion gegen ihr Verdienst oder ihre Schuld, Glückseligkeit oder Uebel zuzutheilen. Sie zeigt sich also: 1) als belohnende Gerechtigkeit. Gott belohnt ein freyes Wesen, wenn er ihm, wegen der innern Güte seiner Handlungen, ein proportionirtes Maas von Glückseligkeit zutheilt; Gott bestraft ein solches, indem er ihm, wegen der innern Börsheit seiner Handlungen, ein proportionirtes Maas von Uebel zutheilt. Die Wirkungen der strafenden Gerechtigkeit Gottes laufen, so wie die der belohnenden, in dem Endzwecke seiner Heiligkeit in Beziehung auf die Welt zusammen, sie befördern also das höchste Gut, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie.

Die Heiligkeit Gottes äußert sich aber auch gegen Wesen, welche der Sittlichkeit ganz unfähig sind, und gegen moralische in Fällen, wo sie des Verdienstes sowohl als der Schuld ermangeln. Sie kann sich hier in nichts andern, als in der Zutheilung von Glückseligkeit zeigen, und wird mit dem Begriffe der Güte bezeichnet. Die Güte wird also mit Recht als eine von der Gerechtigkeit verschiedene Eigenschaft Gottes aufgestellt.

Gott kann Wesen Glückseligkeit zutheilen, ohne dafs sie dieselbe verdient haben, weil

sie entweder überhaupt, als vernunftlose, nichts verdienen können, oder, als vernünftig-sinnliche in gewissen Situationen stehen, wo sich Moralität nicht zeigen kann; Gott kann gütig seyn; aber er kann nach seiner Gerechtigkeit Strafe um keinen Grad nachlassen. Es giebt also keine Eigenschaft Gottes, welche eine Nachsicht gegen Schuld ausdrückte. Anwendung davon auf Barmherzigkeit, Langmuth, Gnade.

Die höchste theoretische Vernunft Gottes drückt das Vermögen aus, die Gründe alles Möglichen und alles Wirklichen in allbefassender Idee vorzustellen. Das Anthropomorphistische dieser Eigenschaft ist unverkennbar. Der reine Inhalt derselben ist kein anderer, als: daß in Gott der zureichende Grund der vollkommenen Ausführung des moralischen Endzwecks der Welt liegt. Die Exposition ihrer anthropomorphistischen Einkleidung ist folgende: Wie sich in der menschlichen Natur zur vollkommenen Ausführung von Zwecken die theoretische Vernunft verhält, so verhält sich zu der vollkommenen Ausführung des moralischen Endzwecks der Welt der im Wesen Gottes liegende zureichende Grund derselben.

Der höchste Verstand Gottes ist das Vermögen uneingeschränkter Erkenntniß, und wird auch mit dem Begriffe der Allwissenheit ausgedrückt. Auch hier ist evidenten Anthropomorphism. Der reine Inhalt der Eigenschaft ist, wie

bey der vorigen, der Begriff eines im Wesen Gottes enthaltenen zureichenden Grundes für vollkommen zweckmäßige Ausführung des Planes der Welt. Dieser Grund ist durch die analogische Vorstellung eines vollkommenen Wissens und Erkennens bezeichnet. Wenn wir auf diese Weise bey dem Begriffe der Allwissenheit Gottes den reinen Inhalt, und die anthropomorphistische Einkleidung absondern; hat die Frage wegen des göttlichen Vorherwissens der freyen Handlungen, für uns keine Schwierigkeiten.

Die moralische Freyheit ist ein unläugbarer Gegenstand des menschlichen Bewusstseyns und Glaubens, und es darf in Gott nichts angenommen werden, wodurch die Möglichkeit der Freyheit aufgehoben würde. Mithin darf man auch nicht, Gotte an sich, dogmatisch ein Vorherwissen der freyen Handlungen in der Bedeutung eines Vorherwissens nach der Weise des menschlichen Erkenntnisvermögens, wirklich zueignen. Ganz etwas anders aber ist es, wenn es eine bloße symbolische Darstellung des in der Gottheit liegenden zureichenden Grundes für die vollkommene Ausführung des moralischen Plans der Welt gilt. Da unternimmt man nicht die Erklärung des Wie, sondern begnügt sich, indem man auf dieselbe Verzicht thut, an einem analogischen Bilde für das Bedürfnis einer lebhafteren, wirksameren Vorstellung. Die Allwissenheit in Beziehung auf die freyen Handlungen ist

Symbolisches Prädikat zur Bezeichnung von etwas unendlich Höherem, uns Unerkennbaren und Unbegreiflichen. Wenn also der moralische Mensch sagt: „Gott hat alle meine freyen Handlungen vorhergewußt, und nach diesem Wissen derselben den Plan der Welt und meine Geschicke so eingerichtet, daß im Ganzen meines Daseyns die genaueste proportionirteste Uebereinstimmung meiner Glückseligkeit mit meinem moralischen Werthe Statt finden wird;“ so hat dieß keinen andern Sinn, als diesen: Gott enthält den zureichenden Grund der künftigen unausbleiblichen strengen Angemessenheit meines Schicksals zu meinem freyerworbenen Werthe, und da ich dringendes Bedürfnis habe, mir eine darstellende Idee der Art und Weise, wie dieß möglich sey, zu bilden, mir aber überhaupt Endzweck und Zweckmäßigkeit nur durch bestimmte Vorstellungen und Erkenntnisse begreiflich ist, so denke ich mir jenen zureichenden Grund unter der Form eines vollkommenen Vorherwissens. Der moralische Mensch hält bey dieser Aussage die Ueberzeugung fest, deren er schlechterdings nicht entbehren kann, erkennt die Unbegreiflichkeit der Sache, nach ihrer Art und Weise an, bedient sich aber zur lebhafteren immergegenwärtigen und wirksamen Vorstellung der für ihn nothwendigen Wahrheit, einer symbolischen Einkleidung, hergenommen aus der Natur und Form seines eigenen Erkenntnisvermögens.

Beziehung auf die freyen Handlungen dogmatisch; so kann man dem Widerfinne schlechterdings nicht ausweichen. Crusius hat indessen den Dogmatism in diesem Stücke mit sehr feinen Wendungen ausgeführt. S. f. Entwurf der Nothwend. Vernunftw. Nat. Theol. — Neuestens hat sich bemüht, diesen Gegenstand aufzuklären, Necker *sur l'importance des opinions religieuses*. T. II.

Die Weisheit Gottes ist eigentlich keine besondere Eigenschaft, sondern drückt nur vollkommene Harmonie der Heiligkeit Gottes mit seiner vollkommenen Erkenntnis aus. Sie ist das Vermögen, sich seiner vollkommenen Erkenntnis zur Wahl der tauglichsten Mittel für den Endzweck des höchsten Gutes zu bedienen.

Wer durch Zueignung der vollkommensten theoretischen und praktischen Vernunft, und des vollkommensten Verstandes, das Wesen der Gottheit an sich zu bestimmen glaubt, muß nothwendig in dem Streite mit dem Spinozisten unterliegen. Dieser wird ihm zeigen, daß unsere allgemeinen Begriffe, von praktischer und theoretischer Vernunft und Verstande, aus unserm eignen Bewusstseyn hergenommen sind, daß wir, wie sehr wir dieselben auch läutern und idealisiren, doch nie dahin gelangen, sie von den Zügen

der Endlichkeit zu befreuen, welche wesentlich dazu gehören, daß Vernunft und Verstand, so wie wir sie denken können, abgeleitete Vermögen sind, welche selbst andre Kräfte, als ihre Bedingung, voraussetzen, daß wir sie also der Gottheit keinesweges als primitive und höchste Gründe aller ihrer Wirkungen zueignen dürfen, wenn wir uns nicht dem gerechten Vorwurfe aussetzen wollen, sie zu der Klasse der endlichen abhängigen Wesen herabzuwürdigen, daß wir vielmehr den Urgrund von allem, was sich nur in der Materie oder dem Bewußtseyn darstellt, in der Nothwendigkeit ihrer Natur suchen müssen. Allein alle diese Gründe werden unbrauchbar, sobald der Vertheidiger der Religion sich in die engern, aber gesicherten Gränzen des moralischen Glaubens zurückzieht, und das Wesen der Gottheit nicht, wie es an sich seyn mag, darzustellen unternimmt, sondern sich begnügt, es zu bestimmen, wie der Mensch nach dem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse seiner Vernunft es zu denken und im Glauben anzunehmen gezwungen ist. Eingeschränkt auf diesen innerhalb des Gebiethes der Menschheit liegenden Kreis der religiösen Wahrheiten befaßt er mit angelegentlicher Ueberzeugung die Idee eines Urwesens, in welchem der letzte Grund des moralischen Planes der Welt, und seiner künftigen vollkommenen Ausführung liegt, thut Verzicht darauf, dasselbe erkennen und begreifen zu wollen, und bestimmt es, wiefern weitere Bestimmung Bedürfnis für ihn ist, nach der Analogie

theoretische Vernunft, Verstand der Gottheit, sind ihm nicht Darstellungen von dem Vermögen dieses Wesens an sich, sondern symbolische Formen der Vorstellung desselben, nach seinem Verhältnisse zu der Möglichkeit des moralischen Planes der Welt und dessen vollkommener Ausführung, aber freylich, symbolische Formen der Vorstellung, nicht von beliebiger zufälliger Art, sondern in der Natur des Menschen selbst gegründet, und nothwendig. Gegen diesen Vertheidiger der Religion reicht der Spinozist mit seinen dogmatischen Gründen gar nicht aus. Er müßte, um denselben zu widerlegen, die unveränderliche Natur des Menschen, wenigstens einige ihrer wesentlichsten Eigenheiten, läugnen.

Einige Bemerkungen über die Darstellung der Eigenschaften Gottes in den Werken der geistlichen Rede - und Dichtkunst.

I.

Die Darstellung der Eigenschaften Gottes in den Werken der geistlichen Rede - und Dichtkunst, muß ganz den Prinzipien angemessen seyn, nach welchen die Philosophie dieselben entwickelt.

Redner und Dichter werden weder durch ihr Genie noch durch ihren Zweck berechtigt, Grundwahrheiten der Vernunftreligion zu verfälschen.

Sie müssen also auch in ihren Darstellungen der Eigenschaften Gottes denen Grundsätzen getreu bleiben, nach welchen die Philosophie dieselben bestimmt. So wenig also in einem rednerischen oder dichterischen Werke der Begriff einer Eigenschaft Gottes in einem andern, als dem durch die Philosophie bestimmten, Sinne vorkommen darf; so wenig können Redner und Dichter sich erlauben, in ihren Werken Gott Eigenschaften zuzuschreiben, welche die Philosophie nicht kennt. So darf zum Beyspiel in keinem rednerischen oder Dichterwerke der Heiligkeit Gottes etwas vergeben, nicht etwa eine Langmuth, oder Barmherzigkeit gegen die Sünder, im gewöhnlichen Sinne, eingeführt werden.

2.

Unerachtet selbst die metaphysischen Eigenschaften Gottes einer versinnlichten Vorstellung fähig sind, so haben doch hierbey Redner und Dichter sehr darauf zu sehen, daß die Bestimmtheit der Begriffe nichts darunter verliere. Die zweckmässigste Weise einer solchen Vorstellung scheint zu bestehen: *a)* in der kontrastirenden Zusammenhaltung des Unbedingten, Unendlichen, mit dem Bedingten und Endlichen; *b)* in der Schilderung des Gemüthszustandes, zu welchem der Mensch bestimmt wird, wenn er sich die Unerschöpfbarkeit Gottes in seinen metaphysischen Eigenschaften vorstellt.

3.
Der Redner darf auf keine Weise die anthropomorphistische Vorstellung Gottes weiter treiben, als es dem nüchternen philosophischen Denker erlaubt ist.

Dies würde geschehen, wenn er z. B. die Gott anthropomorphistisch zugeeigneten Vermögen der Vernunft, des Verstandes, handelnd darstellen wollte.

4.

Der Dichter darf zwar von den Prinzipien und Grenzen des Anthropomorphism nicht abweichen (§. 1.), hat aber die Freyheit, in der Ausbildung und Verfolgung der anthropomorphistischen Vorstellungsart weiter zu gehen, als es dem Redner erlaubt ist.

Die Rechtmäßigkeit dieser Freyheit beruht auf der Natur eines Gedichts, wiefern sie von einer ganz eigenthümlichen Stimmung der Seelenvermögen abhängt, welche die einzige Bedingung der Möglichkeit eines Gedichts ist. Diese Stimmung zeichnet sich in einem Spiele der Erkenntnisvermögen aus, wo Gesetzmäßigkeit und möglichste Freyheit der Einbildung vereinigt sind.

5.

Indessen darf der Dichter dennoch die Ausbildung und Verfolgung der anthropomorphistischen Vorstellungsart nicht weiter treiben, als sie sich mit den Prinzipien verträgt,

auf welchen aller philosophisch zu rechtfertigende Anthropomorphism ruht, und der Würde des Gegenstandes nichts schadet.

Auf keine Weise darf der Dichter in irgend einer Gattung Gott eine Aeufserung des Erkenntnisvermögens zueignen, die schon bey Menschen in Beziehung auf grofse Zwecke keine Würde hat, am allerwenigsten eine solche, welche ohne Theilnahme eines Körpers gar nicht gedacht werden kann. Gott darf also z. B. in keinem Gedichte weder lachen, noch lächeln. *)

6.

Die Freyheit des Dichters, die anthropomorphistische Vorstellungsart auszubilden und zu verfolgen, modificirt sich verschiedentlich nach den mancherley Dichtungsarten.

Je kühner und stärker die Begeisterung ist, durch welche ein Dichterwerk erzeugt wird, um so weiter reicht in demselben die Freyheit des Dichters im Anthropomorphosiren, um so mehr ist es ihm vergönnt, (jedoch ohne in Widerspruch mit der Vernunft zu gerathen;) zu schwärmen. Die geistliche Ode läfst demnach das freyeste Spiel der Einbildungskraft zu, da im Gegentheile bey einem geistlichen Lehrgedichte z. B., die Freyheit des Dichters beschränkter ist.

*) Man kann es dem Horaz nie verzeihen, wenn er der schönen Stelle: *Prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit deus*, durch den Zusatz: *ridetque si mortalis ultra fas trepidat* alle Würde nimmt.

Zehntes Kapitel.

Ueber die Schöpfung.

Durch Entwicklung des moralischen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes ist die Ueberzeugung befestiget worden, daß der höchste Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem nothwendigen allerrealesten Wesen liege, und daß dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Wir erfahren durch diesen Glaubensgrund keinesweges die Art und Weise, nicht das Wie des Gegründetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Prinzip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen.

Wenn dem also ist, so kann die Schöpfung, als Resultat des in der Gottheit befindlichen letzten Grundes des Daseyns der Welt, der Art und Weise nach, durch Vernunft eben so wenig eingesehen werden; sie ist also der Natur der Sache nach, unbegreiflich.

r.

Der philosophische Begriff der Schöpfung soll nicht die Schöpfung erklären und begreiflich machen, sondern den unbegreiflichen Gegenstand in seiner Unbegreiflichkeit darstellen, das fest und bestimmt in sich fassen,

was in der ganzen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, des Schöpfers, Hauptmoment ist, und alle Vorstellungsarten aus seinen Gränzen ausschliessen, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen.

2.

Diesemnach heisst: den Begriff der Schöpfung bestimmen, nichts anders, als: seine Ueberzeugung, daß der letzte, alleinige Grund des Daseyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer bestimmten von jeder verfälschenden Vorstellungsart freyen Formel ausdrücken.

Wenn ich sage: der alleinige Grund des Daseyns der Welt, so wird damit das Bedürfnis eines vorhandenen Schöpfungstoffes, als der Gottheit unwürdig, so wie alle äussere Unterstützung, ausgeschlossen. Wenn ich sage: die Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, so beziehe ich mich vorzüglich auf die reelle Verschiedenheit der Gottheit von der Welt, als ein unnachlässliches Merkmal des richtigen Begriffes, welches auch schon in der Idee eines nothwendigen allerrealsten Wesens enthalten ist.

3.

Der Begriff der Schöpfung setzt einen bestimmten Begriff der Welt voraus, und in der That nicht bloß den kosmologischen, sondern den teleologischen. (Kap. I. Abschn. 2.)

4.
Der Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens deutet einen letzten höchsten Grund an, durch welchen die Welt da ist; einen Grund, welcher, um ihr Daseyn zu bewirken, eines äußern Stoffes eben so wenig bedurfte, als er es durch Veränderung und Anwendung etwa seines eigenen Stoffes, durch Ausgießung, Ausstrahlung, Entwicklung desselben, vermochte; also einen Grund von unvermittelter, von Zeit und Stoff unabhängiger Wirkksamkeit.

5.

Der Begriff eines letzten Grundes der Moralität, eines Stifters des moralischen Welt-systems, und künftigen Ausführers des Planes davon, verträgt sich nur mit der Idee einer unmittelbaren Schöpfung in diesem Sinne.

Zu §. 4. Durch jede andere Vorstellungsart wird der Begriff des nothwendigen Wesens zerstört. Dem nothwendigen Wesen kommt es zu, letzter Grund von allem Zufälligen zu seyn, also zu wirken, aber nicht sinnlicher, sondern übersinnlicher Weise. Die Vernunft wird durch Betrachtung der urfachlichen Verknüpfung der Natur zum Begriffe des nothwendigen Wesens geleitet, aber nicht, um darunter eine höchste sinnliche Ursache, an der Spitze aller Reihen sinnlicher

Ursachen zu denken; sondern, weil sie für diese Reihen sinnlicher Ursachen sich einen letzten, unbedingten Grund vorstellen muß, also einen Grund, durch welchen alles da ist, was sich in ursachlicher Verknüpfung darstellt, und darstellen kann, aber nicht als sinnlich erzeugt, sondern auf übersinnliche Weise bewirkt. Die Ursachen der Sinnenwelt nur bedürfen, um zu wirken, eines Stoffes, woraus, und eines Zeitpunktes, worinn. Ohne dieß ist für sie gar kein Wirken gedenkbar. Das nothwendige Wesen würde also zu einer Ursache in der Sinnenwelt herabgesetzt werden, wenn man es diesen Bedingungen unterwürfe, und dann aufhören, das nothwendige Wesen zu seyn.

Um also die Ueberzeugung von dem Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht durch Verfälschung und Untergrabung des Begriffes zu vernichten, müssen wir das Wirken desselben denken: 1) ohne Zeit, worinn, und 2) ohne Stoff, wodurch es wirke. Der grobe Begriff eines Welt-Anfangs fällt also weg, ohne daß deshalb die Welt als ewig vorgestellt werden könnte, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens eben so wenig verträgt. Ferner erscheint der Begriff eines außer Gott ewig vorhanden gewesenen, und von ihm bey der Schöpfung nur geformten Weltstoffes, als ganz unstatthaft, man denke sich denselben nun begabt mit Kraft, oder in todter Ruhe.

Die Vorstellungsarten der Emanationslehre und des Spinozismus vertragen sich, wie nach denselben Grundsätzen erhellet, auf keinen Fall mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens.

Der Emanatist stellt die Wirksamkeit der Gottheit nicht anders vor, denn die einer Ursache in der Sinnenwelt; er läßt sie ihren eigenen Stoff verstrahlen, oder ausgießen; eine Handlung, völlig gleich den größten Erzeugungen der geschaffenen endlichen Dinge, also schlechterdings nicht anwendbar auf den ersten Grund des Alls. Er unterwirft ferner bey seiner Vorstellungsart das nothwendige Wesen der Veränderung, unter deren Bedingung es aufhört zu seyn, was es ist. Er ist endlich, nach seiner Meynung, gezwungen, die reelle Einheit Gottes und der Welt zuzugestehn, muß also das nothwendige Wesen, und die zufälligen Dinge als Eins denken, wodurch unausbleiblich der Begriff eines nothwendigen Wesens zerstört wird.

Der ächte Spinozist geht zwar von der Vernunftidee des nothwendig daseyenden Wesens aus, und stellt dieselbe als Basis seines Systems dar, allein offenbar hebt er durch die Behandlung und weitere Bestimmung davon sie selbst auf. Da er in seiner Art konsequent ist, und keine Folge seiner Thesis verschweigt oder verbirgt, so fällt der Hauptfehler seines Systems ganz unzweydeutig in die Augen. Nämlich er erklärt

geradezu das nothwendige Wesen und die zufälligen Dinge für Eines; läugnet im Grunde damit das Daseyn alles Zufälligen, und ist eben deshalb genöthigt, auch das Nothwendige aufzuheben.

So ergiebt sich also, daß man sich in Gemäßheit der Vernunftidee des nothwendigen Wesens über die Schöpfung nicht anders ausdrücken dürfe, denn so, daß man den Gedanken, der letzte Grund des Daseyns der Welt liege in einem von ihr reell verschiedenen Wesen, der Gottheit, festhalte, zugleich aber erkläre, daß dieses Gegründetseyn des Daseyns der Welt in der Gottheit nicht gedacht werden könne nach der Form der ursachlichen Verknüpfung und Erzeugung der Sinnendinge, sondern als ein völlig über sinnliches, zwar gedenkbares, aber unerkennbares und unbegreifliches Gegründetseyn.

Zu §. 5. Weder die Vorstellung der Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos, noch die Vorstellungsart der Emanationslehre und des Spinozism vertragen sich mit dem Begriffe eines moralischen Gottes. a) Sollen wir Gott, als Urgrund aller Moralität, als Stifter des moralischen Systems, und künftigen Ausführer des Plans davon denken, so ist unumgänglich nöthig, daß wir Gott unumschränkte und freye Macht über das Weltsystem zueignen, das Weltsystem ganz allein von ihm abhängig vorstellen. Dieß ist bey der Annahme eines ewigen Chaos

nicht möglich, denn nach ihr ist die Gottheit selbst von dem Weltstoffe gewissermaßen abhängig, und durch ihn eingeschränkt. b) Nach den Systemen der Emanation und des Spinozism wird das moralische System in ein Spiel verwandelt, welches die Gottheit in sich selbst, und mit sich selbst treibt. Freie moralisch verbundene Wesen müssen im strengen Sinne des Wortes geschaffen seyn, müssen ohne reellen Zusammenhang mit ihrem schöpferischen Grunde für sich bestehen. Im Systeme der Emanation muß die Gottheit Theile ihrer selbst aufhören lassen, Theile ihrer selbst zu seyn, und sie eine eigne Substantialität annehmen lassen, wenn eine Welt moralischer Wesen resultiren soll. Wer mag sich aber jenes ohne Widersinn gedenken? Im Spinozism wird ganz unverdeckt der Stifter der Moralität, der Gesetzgeber mit den moralisch verbundenen Wesen identificirt.

Ich habe diesen Gegenstand weiter ausgeführt in meinen Betracht. über die nat. Rel. II. Th. XIX. Betr. Anhang.

*Anhang einiger Bemerkungen
über die ästhetische Darstellung der Schöpfung in
Werken der Redner und Dichter.*

Es ist allezeit etwas sehr mißliches, wenn Redner und Dichter die Schöpfung, einen überfinnlichen Gegenstand, der bloß gedenkbar, aber unbegreiflich ist, ästhetisch darstellen wollen. Mir scheint, sie würden ihr Interesse besser finden, wenn sie überhaupt nie dieses zu ihrem Zwecke machten. Interessante Wirkungen auf das menschliche Herz bringen die ästhetischen Schilderungen davon ohnehin nie hervor, und nur zu leicht wird durch sie das an sich sehr wohl Gedenkbare in Widersinn verwandelt.

Man findet in den Dichtern mancherley Versuche, den Begriff einer unmittelbaren Schöpfung, den man gewöhnlich durch den Ausdruck einer Schöpfung aus Nichts bezeichnet, zu versinnlichen. Allein mir ist von ihnen keiner bekannt, der nicht auf etwas Widersinniges hinausliefe. Wer mag sich einbilden, daß z. B. das Nichts einen Schoos habe, daß es durch die Allmacht geschwängert worden sey, daß es gebähre, und was dergleichen Tiraden mehr sind. Wer findet es nicht abgeschmackt, wenn ein neuerer französischer Dichter von Gott sagt:

Lorsq'il dit au neant: Existes, sois le monde!

Marnesia la nature champêtre Ch. I.

Zulässiger, als solcher ästhetisch-metaphysischer Nonsens, sind bildliche Einkleidungen, her-

es ist keine dieler Art möglich, welche nicht der Strenge des Begriffs: Schöpfung, Abbruch thäte. Nimmt man z. B. vom Frühlinge ein Bild her, so sieht jedermann, daß dadurch zwar eine unermessliche Entwicklung von Keimen und Kräften, welche schon vorhanden, bezeichnet wird, daß aber zwischen jenem ersten Hervorbringen und solcher Entwicklung nur eine äußerst entfernte Analogie Statt findet.

Wenn Redner und Dichter ihre Darstellung des Begriffs der Schöpfung durch Gleichnisse beleben wollen, welche aus dem Gebiete der Natur hergenommen sind, so sollten sie allezeit, scheint mir, dieser Bezeichnung eine solche Wendung geben, daß der unendliche Abstand der Schöpfung gegen jedes analogische Bild erhelle, sollten mehr auf Kontrast als auf Gleichung arbeiten.

Vorzüglich der Dichter scheint mir diesen Gegenstand am wirksamsten zu behandeln, wenn er mehr seinen eignen Gemüthszustand im Nachdenken über denselben auszudrücken bestrebt ist, als seine Kraft verschwendet, um das zu versinnlichen, was alle sinnliche Hülle von sich stößt.

Ich füge nur noch hinzu, daß die Schriften der Kabbalisten zwar reich an schönen bildlichen Vorstellungen der Schöpfung sind, daß aber der Gebrauch derselben allezeit mit Entstellung des

Begriffes der Schöpfung verbunden ist. Die Nachahmung derselben erfordert also die größte Behutsamkeit.

Eilftes Kapitel.

Ueber die Erhaltung der Welt.

I.

Die Vernunft kann, bey richtiger Kenntniß ihres Vermögens und ihrer Gränzen, auf keine Weise fordern, daß es Beweise für die Erhaltung der Welt gebe, hergeleitet aus der Natur Gottes und der Art seines Verhältnisses zur Welt. Und da nur durch solche die Weise der Erhaltung der Welt begreiflich gemacht werden könnte, so darf sie eben so wenig erwarten, daß jemals irgend eine Philosophie diese Weise entwickele.

Kritik der mancherley Versuche der Metaphysiker, den Erweis für die Erhaltung der Welt aus der Natur der Substanzen und der Unveränderlichkeit Gottes zu führen, die Weise der Erhaltung durch die Vorstellung einer fortwährenden Schöpfung u. dergl. begreiflich zu machen.

2.

So wie Gottheit und unmittelbare Schöpfung nur Gegenstände eines nothwendigen Glaubens der Vernunft sind, so kann es auch

keine andere Art der Ueberzeugung von der Erhaltung der Welt geben, als die durch Glauben.

3.

Die Frage der Philosophie im Betreff der Erhaltung der Welt, ist demnach keine andre, als: Macht derselbe Grund, welcher die vernünftigen Wesen zwingt, einen Schöpfer der Welt durch Vernunft und Freyheit zu glauben, es ihnen auch nothwendig, in denselben Glauben die Erhaltung der Welt einzuschließen? Ist der Glaube an Erhaltung der Welt mit dem Glauben an das Daseyn Gottes nothwendig und unzertrennlich verbunden?

4.

Wenn in dem Begriffe: Gott, ein Schöpfer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der Vernunft gedacht werden muß, wenn dieser vollkommene Endzweck der Vernunft, für ein Weltsystem, wahre Unendlichkeit hat; so ergiebt sich, daß mit dem Glauben an Gott nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, der Glaube an *a*) die endlose Erhaltung der vernünftigen Wesen, *b*) die endlose Erhaltung aller derjenigen Kräfte und Verbindungen von Kräften, welche Mittel der Erreichung des göttlichen Endzweckes für die vernünftigen Wesen sind.

5.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt hat bestimmte Gränzen. Nur diejenigen Vorstellungen dürfen in ihm aufgenommen werden, ohne welche der Glaube an das Daseyn Gottes nicht würde bestehen können.

6.

Alle spezielle Bestimmung der Art und Weise der Erhaltung besonderer Arten und Gattungen der Wesen, welche nicht durch die moralische Vernunft nothwendig gemacht wird, ist Schwärmerey, und kein Vernunftglaube.

So würde es Schwärmerey seyn, wenn man im Betreff der Erhaltung einzelner Gattungen der belebten vernunftlosen Thiere etwas bestimmen und zum Gegenstande seiner Ueberzeugung machen wollte. Die moralische Vernunft kann ohne alle solche Ueberzeugung bestehen, da im Gegentheile die grenzenlose Erhaltung der vernünftigen Wesen für sie ein nothwendiger Glaubensartikel ist.

Zwölftes Kapitel.

Ueber Gottes Regierung der Welt.

Erster Abschnitt.

Allgemeiner Begriff der Regierung Gottes.

Unerachtet der Ausdruck der Regierung Gottes ein bildlicher Ausdruck ist, so paßt er doch sehr wohl, um das Verhältniß Gottes zur Realisirung des Endzweckes der Welt und Menschheit zu bezeichnen.

Alle Regierung hat das Geschäft, für den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft die tauglichsten Mittel zu wählen und anzuwenden, und befaßt also Gesetzgebung, Untersuchung und Richtung der Handlungen, Anordnung nöthiger Einrichtungen und Fürsorge in sich. Die göttliche Regierung der Welt bezieht sich auf den Endzweck der vernünftigen Wesen, einen Endzweck, der zwar von Gott selbst ihnen gegeben worden, der aber so beschaffen ist, daß die vernünftigen Wesen selbst keinen andern, als ihn, können begehren wollen. Unerachtet die vernünftigen Wesen, um auf diesen Endzweck hinarbeiten zu können, schlechterdings mit Freyheit begabt werden mußten, so hängt doch im Ganzen die vollständige Realisirung desselben von der Allmacht Gottes ab,

als welche aller, uns unbegreiflichen Mittel zu demselben fähig ist. Diefs nun und nichts anders drückt der Begriff der Regierung Gottes aus.

I.

Der Begriff eines Regierers der Welt ist in dem wahren Begriffe eines Gottes selbst, nothwendig enthalten, und zwar so, daß die vernünftigen Wesen sich das moralische Gesetz ohne alle Einschränkungen als Prinzip, und den vollständigen Zweck der moralischen Vernunft als Zweck der göttlichen Weltregierung denken müssen.

2.

Gott leitet und behandelt demnach die vernünftigen Wesen nach der Strenge der unwandelbaren sittlichen Gesetze, ohne Erhöhung, ohne Milderung, ohne Ausnahme.

3.

Der Endzweck der göttlichen Regierung ist das höchste Gut der Vernunft: Tugend und Glückseligkeit in Harmonie.

4.

Alle vernünftige Wesen sind in diese göttliche Regierung eingeschlossen. Sie können aber nur in sofern, und in dem Maße von derselben Zutheilung der Glückseligkeit hoffen, als sie sich durch Gebrauch ihrer Freyheit und

werben.

5.

Die vernünftigen Wesen können von der göttlichen Regierung, in Beziehung auf das, was nur durch Freyheit möglich ist, nichts erwarten, nachdem ihnen die Göttheit Vernunft und Freyheit gegeben. An der Erwerbung des moralischen Verdienstes also, hat die Gottheit nur in sofern Antheil, als sie der Urgrund aller Moralität ist, und durch die moralische Gesetzgebung in der Vernunft, alles Gute derselben möglich gemacht hat.

6.

Die vernünftigen Wesen können also von der göttlichen Regierung nur das erwarten, was durch ihre Freyheit allein nicht möglich ist.

Im §. 5. u. 6. wird bloß der Gesichtspunkt bestimmt, aus welchem die vernünftigen Wesen den Einfluß Gottes auf ihr Schicksal anzusehen haben. Wie sich auch die Wirkungen der Freyheit in dem Plane Gottes befaßen lassen, und als Mittel zu seinen Zwecken dienen mögen; (ein Problem, welches keine Vernunft lösen kann;) so ist so viel gewiß, daß die vernünftigen Wesen das nur durch ihre Freyheit Mögliche, ausüben sollen, ohne auf göttliche Mitwirkung zu rechnen, von Gott aber das erwarten sollen, was, obwohl es durch

wird, doch durch dieselbe keinesweges bewirkt werden kann.

7.

Wenn also die vernünftigen Wesen Gott als Weltregierer denken, so betrachten sie ihn als Schöpfer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der moralischen Vernunft, als Gesetzgeber für die freyen Handlungen ihrer selbst, als Richter derselben, und Vertheiler der Glückseligkeit, nach dem Verhältnisse der Würdigkeit. Sie umfassen im moralischen Glauben den Plan der göttlichen Weltregierung im Ganzen, ohne sich anzumäßen, die Ausführung desselben im Einzelnen erreichen zu wollen.

Die Art und Weise, wie eine göttliche Weltregierung möglich ist, wird für Menschen immer Geheimniß seyn. Wir werden es nie begreifen, wie sich die menschliche Freyheit und ihre Wirkungen gegen den Plan Gottes verhalten. Diese Unbegreiflichkeit ist Folge der Gränzen unsers Erkenntnißvermögens, und kann der Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der moralischen Religion keinen Eintrag thun.

In dem Begriffe der Regierung Gottes sind enthalten die Wahrheiten: 1) von der Vorsehung Gottes; 2) von den nothwendigen Handlungen seiner Gerechtigkeit in Beziehung auf die Thaten der freyen Wesen.

Zweyter Abschnitt.

Von der Vorsehung Gottes.

I.

Der Begriff der göttlichen Vorsehung drückt aus, daß Gott in Gemäfsheit des höchsten Zwecks seines heiligen Willens die Schicksale der vernünftigen Wesen so leitet, daß auch der kleinste einzelne Theil derselben mit jenem Zwecke auf das vollkommenste übereinstimme.

2.

Man darf nicht den unbestimmten Begriff des Besten oder der Glückseligkeit als Ziel der göttlichen Vorsehung aufstellen, sondern den Begriff einer durch sittliche Güte erworbenen, und ihr völlig proportionirten Glückseligkeit.

3.

Wenn wir 'auch gleich nicht begreifen, wie freye Handlungen im Plane Gottes als Mittel zu seinen Zwecken enthalten seyn können, auch in der Bestimmung unsers Willens gar nicht darauf rechnen dürfen, daß Gott doch Alles, selbst unsre unsittlichen Handlungen zum Guten zu leiten vermögend sey; so müssen wir dennoch, dem Prinzip des moralischen religiösen Glaubens zufolge, die Ueberzeugung hegen, daß auch unsre freyen

Handlungen im göttlichen Plane der Welt, als Mittel für den Endzweck derselben, mit der größten Bestimmtheit begriffen sind.

1) Wir wissen überhaupt von der Art und Weise, wie Endzwecke in Gott Statt finden, und wie Gott Endzwecke realisire, nichts. Es darf uns also nicht befremden, wenn es uns ungreiflich ist, wie das, bloß durch Freyheit Mögliche, mit Bestimmtheit in einem göttlichen Plane, als Mittel zum Endzwecke begriffen seyn kann. Widersinnigkeit würde die Annahme davon nur dann enthalten, wenn man die Vorstellungen von Endzwecken und Planen Gottes nicht symbolisch-anthropomorphistisch, sondern dogmatisch nähme. S. dasjenige, was in dem Kapitel von den Eigenschaften Gottes über den Anthropomorphism gesagt worden.

2) Wenn wir auch im Glauben überzeugt seyn können, daß auch die Wirkungen unserer Freyheit, sie seyen welche sie wollen, Mittel zur Erreichung des göttlichen Endzwecks sind; so verringert doch dies im mindesten nicht unsre Verbindlichkeit, dem Sittengesetze die strengste Gnüge zu leisten. Außerdem würde der moralische Glaube selbst, also auch unsre Ueberzeugung von der Vorsehung Gottes aufgehoben.

3) Wir sind durch die moralische Vernunft selbst gezwungen, anzunehmen, daß auch unsre freyen Handlungen im göttlichen Plane der Welt,

größten Bestimmtheit begriffen sind. Denn wenn wir dieses nicht annähmen, so wäre es unmöglich, überhaupt an eine bestimmte Ausführung des Endzweckes der Welt zu glauben.

4.

Dafs auch die vernunftlosen lebenden Wesen wenigstens in so weit Gegenstände für die göttliche Vorsehung sind, dafs sie als Mittel für die Zwecke der vernünftigen Wesen, nur nach der Regel der Güte gebraucht werden, müssen wir, zufolge der moralischen Vernunft annehmen. Es würde aber Schwärmerey seyn, wenn wir im Besondern, in Rücksicht ihrer Bestimmung, irgend eine Voraussetzung zum Gegenstande unsers Glaubens machen wollten.

D r i t t e r A b s c h n i t t .

Von den nothwendigen Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit, in Beziehung auf die Thaten der freyen Wesen.

I.

Gott allein ist fähig, und ihm allein kommt es zu, den reinen Werth und den Unwerth der Thaten freyer Wesen zu bestimmen.

Es ist ein Gedanke, der, wenn man ihn zum erstenmale faßt, in der That niederschlägt: dafs

wir Menschen selbst nicht fähig sind, den reinen Werth unsrer Willensäußerungen mit genauer Wahrheit zu bestimmen. Wie viel an unsern mit dem Moralgesetze übereinstimmenden Handlungen, reine moralische Vernunft, und wie viel daran die Sinnlichkeit Antheil habe, sind wir beynahe nie scharf anzugeben vermögend; so leicht überrascht uns der Einfluß der Sinnlichkeit, und so leicht verwechseln wir die ächten Motiven des Willens mit den unächtten. Soll nun aber der göttliche Plan der Welt ausgeführt werden, so muß die Moralität der freyen Handlungen auf das pünktlichste bestimmt werden können, weil sonst auch keine Zutheilung proportionirter Glückseligkeit möglich wäre. Wir müssen also schlechterdings Gott das Vermögen zueignen, die Reinheit der Bewegungsgründe unsrer Handlungen auf das genaueste zu ermessen, und ihm allein das entscheidende Urtheil über dieselben überlassen. Widersinnigkeit findet hier keinesweges Statt, allerdings aber, und zwar der Natur der Sache zu Folge, Unbegreiflichkeit. So viel kann man indessen, ohne zu schwärmen, annehmen, daß unser Bewußtseyn gewiß mit dem göttlichen Urtheile in Harmonie gesetzt werden, und uns durch irgend einen, jetzt unbegreiflichen, Einfluß der göttlichen Allmacht auf die Erinnerung, eine schärfere Selbsterkenntniß verliehen werde, als wir deren jetzt fähig sind. Auf diese Weise wird die Entscheidung des höchsten Richters unsrer Ueberzeugung nicht widerstreiten.

2.

Gott verknüpft, der genauesten Bestimmung des moralischen Werthes unsrer Handlungen zu Folge, mit den guten, ihrer Güte wegen, angemessene Grade der Glückseligkeit, mit den bösen, ihrer Bösheit wegen, angemessene Grade des Leidens.

Belohnungen und Strafen sind allezeit:
a) entweder absolute, oder b) relative. Ich nenne absolute Belohnungen und Strafen, die sich schlechterdings bloß auf die Moralität, ohne unmittelbare Rücksicht auf äußere Zwecke, beziehen; relative solche, welche zur Erreichung eines äußern Zweckes zugemessen werden. Die Belohnungen und Strafen Gottes, als Weltregierers, sind absolut moralisch. Gott ist nur durch seine Heiligkeit bestimmt, zu belohnen und zu bestrafen, und der strenge Maassstab, nach welchem er Glückseligkeit und Leiden zutheilt, ist Moralität. Damit wird nun nicht geläugnet, daß die göttlichen Belohnungen und Strafen nicht auch mittelbar zu noch andern Zwecken im Systeme der Welt dienen sollten; es wird nur, um Verwirrung wichtiger Begriffe zu verhindern, behauptet, daß sie, als Belohnungen und Strafen, sich nur auf den Werth der Handlungen und die Heiligkeit Gottes beziehen.

3.

Die göttlichen Belohnungen und Strafen sind von den natürlichen, (mechani-

schen) Folgen der Handlungen wohl zu unterscheiden.

4.

Die Freuden und Leiden der gegenwärtigen Welt können nicht als Belohnungen oder Strafen angesehen werden.

5.

Ueberhaupt können die künftigen göttlichen Belohnungen und Strafen nicht in Freuden und Leiden bestehen, wie sie in der gegenwärtigen Welt Statt finden. Diese Freuden und Leiden sind nur unzureichende Symbole jener Belohnungen und Strafen.

Zu §§. 3. 4. Sollten wir die den Menschen in diesem Leben schon zukommenden Leiden und Freuden als Strafen oder Belohnungen ansehen können, so müßten sie sich als solche ganz unzweydeutig ankündigen, und besonders in der genauesten Proportion gegen Verdienst und Schuld stehen. Allein die Erfahrung lehrt, daß dies der Fall gar nicht ist. Vielmehr können uns jene Leiden und Freuden, so wie sie jezt gesetzlos vertheilt sind, nicht anders als blinde Spiele der Naturkräfte erscheinen, obwohl wir zugleich überzeugt sind, daß sich ihre Zweckmäßigkeit im Ganzen unsrer Existenz hinlänglich darthun werde.

Zu §. 5. Sollen Leiden und Freuden das Mittel abgeben, wodurch ein heiliger Richter Schuld und Verdienst ausgleicht, so müssen sie mit Mo-

Leiden und Freuden, in der sinnlichen Form, welche sie in der gegenwärtigen Welt haben, lassen sich mit Moralität schlechterdings nicht in bestimmtes gleiches Verhältniß bringen. Die Moralität ist ganz innerhalb der reinen Vernunft, läßt sich nur nach dem Einflusse oder Nichteinflusse derselben berechnen, hat mit Form und Verhältnissen der Zeit gar nichts zu thun. Freuden und Leiden hingegen, so wie sie in der gegenwärtigen Welt Statt finden, stehen unter der Form und den Gesetzen der Zeit, so daß sie auf keine andere Weise zu unserm Bewußtseyn gelangen können. Die göttliche Gerechtigkeit muß also ein anderes Mittel gebrauchen, um gesetzmäßig zu belohnen und zu bestrafen, ein Mittel, welches sich mit Moralität zusammenmessen läßt, also von der Form der Zeit unabhängig ist, ein Mittel, welches wir durch unsern Begriff von Leiden und Freuden in der That nur symbolisch bezeichnen können. Noch etwas hiervon in dem Kapitel über den Zustand des Menschen nach dem Tode.

Man kann nach dem eben Gefagten sich leicht selbst entwickeln, was von der ganzen Streitfrage: über die Dauer der Strafen nach dem Tode, zu halten sey.

Vierter Abschnitt.

Ueber den Gesichtspunkt, aus welchem wir in Beziehung auf die göttliche Weltregierung, die Naturwelt, und das Verhältniß des Menschen zu derselben betrachten müssen.

Die moralische Vernunft enthält selbst den völlig befriedigenden Grund, einen moralischen Schöpfer und Regierer der Welt im Glauben anzunehmen. So wenig es sie demnach in ihrer Ueberzeugung stören kann, daß man aus bloßer Betrachtung der Naturwelt keinen bündigen Beweis für das Daseyn Gottes herzuleiten vermag; so sehr muß sie doch die Frage interessiren: *wie sich die Naturwelt in Rücksicht auf das in ihr dem Menschen angewiesene Verhältniß zu der moralischen Regierung Gottes verhalte?* Die Naturwelt zeigt uns eine ganz eigene, mit den moralischen Gesetzen keinesweges zusammenstimmende Ordnung, Phänomene sogar, welche den moralischen Gesetzen geradezu entgegen zu seyn scheinen. Wir können derjenigen Ruhe, welche die moralische Vernunft durch ihre Glaubenswahrheiten verspricht, wenigstens nicht mit Dauer und Sicherheit genießen, wenn wir nicht einen Gesichtspunkt gewinnen, aus welchem uns die Naturwelt und die in ihr gegenwärtig herrschende Ordnung, als harmonisch mit dem moralischen Plane der Welt erscheint. Es ist nicht Vermessenheit, wenn wir darüber in Gemätsheit unsers in der Vernunft selbst gegründeten Bedürfnisses entscheiden, viel-

mung des Endzweckes unsers Daseyns so innig zusammen, daß die Vernunft im Gange ihres Denkens über denselben nothwendig darauf gerathen muß.

Wenn wir die Naturwelt unpartheyisch betrachten, so können wir die Wahrheit folgender Thatfache gar nicht läugnen:

I.

Die Natur erscheint uns, als ein unermeßliches System von Kräften, zu erzeugen und zu bilden, zu vernichten und zu zerstören, als eine unerschöpfliche Quelle von Mitteln zu Leiden und Freuden der lebendigen Wesen.

2.

Es zeigt sich in dem Spiele dieser Naturkräfte zwar durchgängige mechanische Gesetzmäßigkeit, aber keine Uebereinstimmung mit moralischen Gesetzen.

3.

Das Gefühlvermögen des Menschen, wodurch er der Glückseligkeit und des Elends fähig ist, steht durchaus unter dem Einflusse der Naturkräfte. Der Zusammenhang der Vernunft mit Gefühlen ist selbst von denselben abhängig.

4.

Diejenige Glückseligkeit, und dasjenige Uebel, was dem Menschen unter dem Einflusse

der Naturkräfte zu Theil wird, steht in keinem proportionirten Verhältnisse gegen seinen moralischen Werth, sein Verdienst oder seine Schuld.

Dies ist der Gesichtspunkt, aus welchem der Mensch sein Verhältniß gegen die Naturwelt ansehen muß, und er kann sich, bey dem Bewußtseyn seiner moralischen Vernunft, und seiner durch dieselbe bestimmten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines moralischen Planes der Welt der Frage nicht enthalten: wie sein in so sonderbaren Verhältnissen angelegtes Daseyn in dieser Naturwelt sich zu dem moralischen Endzwecke seiner Natur verhalte.

Folgende Sätze scheinen mir den natürlichsten Ideengang zu enthalten, welchen der Mensch bey dem Nachdenken über diesen Gegenstand nehmen kann.

I.

Endliche vernünftige Wesen, ursprünglich mit Heiligkeit des Willens begabt, also unfähig zu sündigen, würden keinen moralischen Werth haben. Sollten sie diesen bekommen, so mußten sie, überlassen ihrer Freyheit, sich aus eigener Kraft, bey der Möglichkeit des Gegentheils, zum Guten und der Fertigkeit im Guten bestimmen können.

2.

Wenn unendlicher Fortschritt in der Annäherung zu dem Ideale eines vollkommen

vernünftigen Wesen, im Ganzen, ist, so muß man ihre Existenz im Ganzen als eine nie endende Fortbildung, jede bestimmte Epoche derselben als eine Epoche dieser Fortbildung ansehen, in welcher ein gewisser möglicher höchster Grad der Vervollkommnung erreicht werden kann und soll.

3.

Das zeitliche Leben in dieser Naturwelt ist eine solche Epoche, und zwar die erste uns bewusste.

4.

Die ersten Epochen der Existenz endlicher moralischer Wesen müssen bloß disciplinarische, d. h. Epochen der Verbindlichkeit zum strengen Gehorsam, ohne Belohnung, seyn. Nur durch eine Reihe solcher disciplinarischer Epochen können die vernünftigen endlichen Wesen sich dem vollständigen Endzwecke ihres Daseyns nähern.

5.

Unser zeitliches Daseyn in der Naturwelt ist eine solche Epoche.

6.

Unsre Bestimmung in diesem Leben ist moralische Vervollkommnung bis zu dem darin möglichen höchsten Grade der Vollkommenheit; keinesweges aber Erwerbung der Glück-

feligkeit durch oder wegen moralischer Vervollkommnung. Das zeitliche Leben ist also eine Epoche der strengsten Uebung zur reinen Sittlichkeit.

7.

Es ist nothwendig, daß die vernünftigen endlichen Wesen während der disciplinarischen Epochen ihres Daseyns in Zusammenhang und unter den Einfluß eines Systems von Kräften gesetzt werden, welches mit der Gesetzgebung der moralischen Vernunft nicht harmonirt; eines Systems von Kräften, in welchem sich denselben allenthalben Reize zur Sünde entgegen stellen, hingegen keine anschaulichen Ausichten zu einer Harmonie der Glückseligkeit mit der Tugend eröffnet werden.

Daß die Vorstellungsart, welche dieser Satz enthält, nothwendig sey, erhellet am leichtesten, wenn man das Gegenteil annimmt, wo sich denn findet, daß ächte sittliche Selbstbildung gar nicht bewirkt werden könnte. Vernünftige endliche Wesen, gestellt in eine Naturwelt, deren Ordnung mit jener der moralischen Welt völlig harmonirt, würden gesetzmässig handeln, aber die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen würde keinen Werth haben.

8.

Die Naturwelt ist ein solches System von Kräften (§. 7.), und wir sind von der Gottheit

Guten aus reiner Vorstellung der Pflicht zu üben, und in ächter moralischer Selbstbildung fortzuschreiten.

Wenn die physische Welt von uns bloß als Mittel betrachtet werden kann, so kommt ihr auch nur eine beziehungsweise geltende Vollkommenheit zu, und da sie von uns nur als Mittel für den Endzweck in der moralischen Welt angesehen werden kann, so dürfen wir in Beziehung auf das Ganze von ihr keine andere Vollkommenheit fordern, als daß sie mit dem Abschnitte des Planes der moralischen Welt, welcher in der jetzigen Epoche der Existenz der vernünftigen endlichen Wesen ausgeführt wird, übereinstimme. Nun ist aber diese Epoche eine Epoche der strengen Erziehung zur reinen Sittlichkeit, und die Bildung der vernünftigen endlichen Wesen in derselben würde wenig Werth haben, wenn sie nicht unter schwer zu bekämpfenden Hindernissen errungen würde. Der Stoff zu diesen Hindernissen konnte nicht aus der moralischen Welt genommen werden, die vernünftigen endlichen Wesen mußten also in den Zusammenhang und unter den Einfluß von andern Kräften gebracht werden, welche ihn liefern können. Das System dieser Kräfte darf demnach auch keinesweges in der jetzigen Epoche nach dem Sittengesetze wirken; es muß vielmehr im Widerstreite mit demselben seyn; es muß keinesweges den Fortschritt zur Tugend erleichtern, sondern es muß ihn erschweren. Diese einst-

weilige Disharmonie gegen das Sittengesetz macht die Harmonie der physischen Welt mit dem moralischen Plane des Weltsystems im Ganzen, während der jetzigen Epoche aus.

Zunächst hängt das vernünftige endliche Wesen durch ein thierisches Leben mit der physischen Welt zusammen, empfindet ihren Einfluss in einer Mannigfaltigkeit von Trieben, welche mit einem thierischen Leben nothwendig verbunden sind, und einer Menge von Reizen, welche nicht mit dem Sittengesetze der Vernunft zusammenstimmen. Eine organisirte Verein von bestimmten materiellen Theilen vermittelt das thierische Leben, und die damit verknüpften Beschaffenheiten. Inniger konnten die vernünftigen endlichen Wesen nicht unter den Einfluss der nicht moralischen Welt gesetzt werden, als, indem sie neben ihrer moralischen Natur, auch eine nicht moralische Natur bekamen, beyde in fester, für die jetzige Epoche ihrer Existenz, unauflöslicher Vereinigung. Näher konnten die Reitze zur Sünde dem vernünftigen endlichen Wesen nicht gelegt werden, als, indem sie in die Natur seines thierischen Lebens durch die daraus resultirenden Triebe verwebt wurden, und die Disharmonie der physischen Welt gegen die moralische im Verhältnisse des Verdienstes und der Glückseligkeit, konnte ihm nicht näher unter die Augen gestellt werden, als in der Beschaffenheit seiner thierischen Natur, welche, unabhängig im Ganzen von den Handlun-

verschlimmert, Vergnügen oder Schmerz verursacht. So haben die vernünftigen endlichen Wesen die Stoffe ihrer Prüfungen in der ihnen zugeheilten thierischen Natur selbst.

Allein die ganze physische Natur ist das für moralische endliche Wesen eine unendliche Quelle von Prüfungen und allenthalben verbreiteten Reizen zum Abfalle von dem Gesetze reiner Sittlichkeit. Sie stellt zwar überall Werke und Auftritte dar, welche einen Urheber und Anordner von unermesslicher Macht und Kunstverstande verrathen; allein sie führt durch die Nichtübereinstimmung ihrer Wirkungen mit dem Sittengesetze, durch ihre launenhafte Verschwendung der zeitlichen Glückseligkeit an Wesen ohne Würde, und Wesen, die ihre angeborne Würde verläugnen, durch die Häufung von Elend über Wesen von wahrem Verdienst, mit einem Worte, durch den schreyenden Kontrast, welchen sie gegen die Anlage einer moralischen Welt in der Vernunft macht, die vernünftigen endlichen Wesen in Versuchung, an der Wahrheit eines moralischen Weltplans, einer ihm im Ganzen entsprechenden Weltregierung, am Daseyn eines Gottes, und der Heiligkeit der Pflicht zu zweifeln. Diese Versuchung ist eine bewundernswürdig angelegte Prüfung in der moralischen Stärke, der moralische Mensch nimmt sie für eine höhere Aufforderung, sich zu reiner sittlicher Güte, ohne Rücksicht auf Belohnung, zu bilden.

harmonisch mit dem Plane der moralischen im Ganzen, wo sie im Einzelnen einer disciplinari-
schen Bildungsepoche von dem Sittengesetze abzu-
weichen scheint.

Diese ganze Vorstellungsart des Verhältnisses der Naturwelt, in Beziehung auf den Menschen, zu dem moralischen Endzwecke ebendesselben kann und soll nicht apodiktische Behauptung seyn. Ich bestimme durch sie nur die einzige befriedigende Ansicht der Naturwelt für den moralischen Menschen in Beziehung auf den Endzweck seines Daseyns; und wenn ich diese Ansicht für nothwendig ausbebe, so geschieht dieß, 1) weil der moralische Mensch nicht mit sich einig, noch in sich ruhig seyn kann, bevor er einen Gesichtspunkt für die Naturwelt gewonnen hat, nach welchem sie mit dem moralischen Plane der Welt harmonisch erscheint; 2) weil alle andere Gesichtspunkte trügen und irre führen.

I. *Es ist schlechterdings unmöglich, daß der moralische Mensch die Frage wegen der Zusammenstimmung der Naturwelt mit dem moralischen Plane der Welt abweise.* Das Schauspiel der Natur liegt ihm immer und so nahe vor Augen, er steht so ununterbrochen unter dem Einflusse ihrer Kräfte; dieser Einfluss ist von so großer Wirksamkeit auf seine Moralität, daß er alles Interesse am Denken über seine wichtigste Angelegenheit verläugnen müßte, wenn er sich nicht gedrungen fühlte, sich

eine begreifliche Vorstellung von der Harmonie der Natur mit dem moralischen Plane der Welt zu bilden. Er muß entweder über seine Bestimmung und die Möglichkeit des höchsten Gutes gar nicht denken, oder er muß in seinem Denken bis auf jenen Punkt hingehen.

II. Der moralische Mensch kann bey unpartheyischer Betrachtung der Thatfachen, welche sich in der Naturwelt finden, grösste mögliche Glückseligkeit der Lebendigen keinesweges als unmittelbaren und unbezweifelten Zweck derselben annehmen, und, wenn er dieses auch könnte, so würde er dadurch doch noch nicht über den Hauptpunkt, die mit den moralischen Gesetzen gar nicht zusammenstimmende Vertheilung der Glückseligkeit befriedigt seyn. S. meine Betracht. II. Th. XVII. B. S. III. fg.

III. Am allerwenigsten kann der moralische Mensch in Beziehung auf sich annehmen, dass es Zweck der Naturwelt sey, ihn in der Periode seines zeitlichen Daseyns glücklich zu machen. Der Mensch, in wiefern er unter dem Einflusse der Naturkräfte steht, ist weit mehr dem Uebel unterworfen, als der Glückseligkeit fähig. Giebt es noch für ihn eine Art sicherer Freuden und Ruhegefühls, so entspringt sie durch den Einfluß der moralischen Vernunft in ihrem Zusammenhange mit den Wahrheiten der Religion.

Fünfter Abschnitt.

Von der Uebereinstimmung des Uebels in der Welt mit dem moralischen Plane derselben.

Alles was die Moralthologie in Beziehung auf das Uebel in der Welt fragen kann, kommt auf zwey Hauptpunkte zurück: 1) zu welchem Zweck ist überhaupt Uebel in der Welt? 2) wie stimmt die mit den Gesetzen der Gerechtigkeit gar nicht harmonische Vertheilung des Uebels in der Welt mit der göttlichen Heiligkeit zusammen? Und auch bey diesen Untersuchungen gilt das, was bey den vorhergehenden im Allgemeinen bemerkt werden mußte: nämlich, dafs die Vernunft nicht fähig ist, über die Zweckmäßigkeit des Uebels aus objektiven Gründen etwas Apodiktisches zu behaupten, sondern dafs sie sich blofs auf eine Hypothese einschränken muß, welche nach unserm moralischen Bedürfnisse zum Erklären der Phänomene hinreicht.

I.

Man kann den Begriff des Uebels keinesweges in den Begriff einer bloßen Privation oder Verneinung auflösen. Jedes Uebel ist eine wirkliche Bejahung des Unangenehmen im Bewußtseyn, eine wirkliche Aufnahme eines Gefühls von positivem Inhalte, ins Bewußtseyn.

2.

Alles Uebel, im Allgemeinen, ist Bewußtseyn unangenehmer Empfindung.

Moralisches Uebel ist unangenehme Empfindung, als Folge des Bösen, demnach, bewirkt durch Freyheit. Physisches Uebel ist unangenehme Empfindung, bewirkt durch die mechanischen Thätigkeiten der Naturkräfte.

Moralisches Böses und moralisches Uebel sind wohl zu unterscheiden; sie verhalten sich wie Grund und Folge. Das Böse besteht allezeit im Widerstreite der Gefinnungen und Handlungen eines freyen Wesens gegen das Sittengesetz. Das sittliche Uebel besteht in dem Einflusse solcher Gefinnungen und Handlungen auf das Gefühlvermögen und die Glückseligkeit der Lebenden.

Die Eintheilung des Uebels in moralisches und physisches wird hier in der größten Schärfe genommen, so daß die völlige Verschiedenheit zwischen Freyheit und Natur den Eintheilungsgrund abgiebt. Zur Natur gehören auch alle geistige Vermögen, inwiefern sie nach mechanischen Gesetzen wirken, selbst die Vernunft also, wiefern sie theoretisch ist.

4.

Das Böse kann Uebel seyn für den, der es ausübt, und andre, auf welche die Folgen desselben Einfluß haben. Allein es ist nicht nothwendig, daß alles Böse auch Uebel sey; vielmehr entspringt aus vielem Bösen unläugbar Wohl, d. i. angenehme Empfindungen.

5.

Das Böse ist mit dem Daseyn einer Welt vernünftig-sinnlicher Wesen nothwendig verknüpft. Freyheit mußte diesen zugetheilt werden, und in der Freyheit ist das Vermögen zu sündigen enthalten.

6.

Vermögen unangenehmer Empfindung kann in der Natur vernünftig-sinnlicher Wesen nicht fehlen. Ein sinnliches Begehrungsvermögen war ihnen nach ihrer Bestimmung nothwendig, und, so wie ein solches gesetzt wird, wird auch zugleich Vermögen des Vergnügens und Missvergnügens angenommen.

Moralische Bestimmung der vernünftig-sinnlichen Wesen in der gegenwärtigen Welt ist Selbstbildung zum reinen Guten, unter beständigem Kampfe zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Dieser Kampf mußte nothwendig angelegt werden, weil ausserdem der Fortschritt jener Wesen im Guten den Werth einer Selbstbildung gar nicht hätte; er konnte es aber nur dadurch, daß in der menschlichen Natur die moralische Vernunft mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen zusammengestellt ward, welches Bedürfnisse gründet, die dem reinen Interesse der Vernunft widerstreiten. Mit einem solchen Begehrungsvermögen ist unzertrennlich verknüpft Empfänglichkeit für Vergnügen im Falle der Befriedigung des

gnügen im Falle der Nichtbefriedigung.

7.

Wenn in der menschlichen Natur wegen ihrer moralischen Bestimmung in der gegenwärtigen Welt die Empfänglichkeit für unangenehme Gefühle nicht fehlen konnte, so mußten auch Stoffe zu denselben daseyn. Die Natur mußte also eine Einrichtung bekommen, aus welcher mannigfaltige Leiden für die Menschen, nach der Beschaffenheit ihres Begehrungsvermögens, erfolgen können.

8.

Es stimmt also sehr wohl mit dem moralischen Endzwecke der Menschheit zusammen, daß die menschliche Natur für Leiden empfänglich ist, und daß die physische Welt wirkliche Anstalten zum Uebel enthält. Ja, es läßt sich sogar ohne Uebel die Ausführung des moralischen Endzweckes der Menschheit in der gegenwärtigen Periode ihrer Bildung nicht gedenken.

Die Moraltheologie stellt also das Daseyn des Uebels als einen Gegenstand des göttlichen Willens auf, in wiefern die Realisirung des höchsten Gutes in einer Welt vernünftig-sinnlicher Wesen der Endzweck desselben ist, zeigt, wie das Daseyn des Uebels in dem moralischen Plane Gottes enthalten ist, und wie man, ohne das Daseyn des

Uebels als nothwendiges Bestandtheil des Weltplans anzusehn, keinen Gott, im wahren Sinne des Wortes, für diese Welt annehmen kann.

9.

Dem bisher Gefagten zu Folge ergiebt sich im Besondern: Die Empfänglichkeit des Menschen für unangenehme Empfindungen und die in der Welt unläugbaren Anstalten zum Uebel haben in Beziehung auf den göttlichen Plan für die Menschheit folgende Zwecke: a) Es entstehet dadurch eine Menge von Fällen, wo Pflicht auf die ädelste Weise ausgeübt werden kann; b) die thätigen Kräfte des Menschen werden dadurch zu starker Handlung gereizt, und bekommen gleichsam Schwungkraft; c) es wird dadurch Energie und Seelenstärke zur Ausübung der Pflicht befördert.

10.

Die zweyte Frage: wie die Gesetzlosigkeit in der Vertheilung des Uebels mit dem moralischen Endzwecke der Menschheit übereinstimmen möge? theilt sich, wenn wir auf das moralische und das physische Uebel Rücksicht nehmen, in zween besondere Fragen: a) warum ist in der Verknüpfung des Uebels mit dem moralischen Bösen keine bestimmte sich gleichbleibende Gesetz- und Verhältnismäßigkeit? b) warum nicht in der Vertheilung des bloß physischen Uebels?

Wenn auf das moralische Böse nothwendig und zwar verhältnißmäfsig Uebel folgte, so würden die Menschen die ächten Beweggründe, dasselbe zu unterlassen, ganz vergessen, und ihren Willen blofs der Folgen wegen bestimmen. Die Vermeidung des Bösen würde dann gar keinen Werth und kein Verdienst haben.

12.

Aus demselben Grunde durfte überhaupt das Uebel nicht etwa blofs mit Schuld verknüpft seyn, und im Ebenmaafe gegen die Unfittlichkeit der Menschen stehen. Es mußte vielmehr, ohne Verhältniß gegen Verdienst und Schuld, nach blofs mechanischer Gesetzmäfsigkeit der Kauffalität der Naturkräfte vertheilt werden, und in den Augen des moralischen Menschen ein Schauspiel bilden, welches gegen die moralische Gesetzgebung der Vernunft in einem Kontraste steht, durch den er zum Abfalle von aller Pflicht und Tugend gereizt, aber eben dadurch geprüft und zur Standhaftigkeit in derselben aufgefordert wird.

13.

Die Vertheilung des Uebels erscheint demnach allerdings wie ein zufälliges Spiel der Naturkräfte; allein eben dadurch zeigt sich

die Harmonie desselben mit dem moralischen Endzwecke der Menschheit.

14.

Wir müssen im Glauben überzeugt seyn, daß alle einstweilen so scheinende Gesetzlosigkeit in Vertheilung des Uebels im Ganzen der Existenz der Welt sich in vollkommene Harmonie auflösen werde. Es würde aber vermessen seyn, die Art und Weise davon bestimmen zu wollen.

1.

Man nennt eine auf bestimmte Prinzipien gegründete, zusammenhängende Reihe von Ideen zur Erklärung der Uebereinstimmung des Uebels in der Welt mit der Heiligkeit und Weisheit Gottes, eine Theodicee.

2.

Die Gründe einer Theodicee sind entweder objektive Erkenntnißgründe, oder subjektive Gründe des Glaubens.

3.

Man kann also die vorhandenen Theodiceen theilen in Theodiceen des Wissens, und die Theodicee des Glaubens.

4.

Die Theodiceen des Wissens sind entweder Theodiceen des metaphysischen Wissens, oder Theodiceen des empirischen Wissens.

5.

Da es nur einen wahren Vernunftglauben giebt, den moralischen, so giebt es auch nur eine Theodicee des Glaubens, nämlich die des moralischen Glaubens.

6.

Alle vorgebliche Theodiceen des metaphysischen oder empirischen Wissens sind nichtig, und es giebt überhaupt nur eine den Menschen befriedigende Theodicee, die des moralischen Glaubens. Die Hauptidee einer solchen bin ich im vorhergegangenen Abschnitte zu entwickeln bemüht gewesen.

7.

Die Theodicee des metaphysischen Wissens beweist die Nothwendigkeit des Uebels in einer Welt endlicher Geschöpfe, aus dem Begriffe des Endlichen, und die Zweckmäßigkeit desselben aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens.

Ich bemerke hierüber kürzlich folgendes:

- 1) Um die Nothwendigkeit des Uebels aus dem Begriffe des Endlichen zu erweisen, legt man denjenigen Begriff von Uebel zum Grunde,

nach welchem es nichts als Verneinung, Einschränkung seyn soll. Allein jedes Uebel ist wirkliche unangenehme Empfindung, Aufnahme eines Gefühls von positivem Inhalte ins Bewußtseyn.

2) Aus dem Begriffe des Endlichen läßt sich der Begriff des Uebels nicht entwickeln. Der Begriff des Endlichen bezieht sich nur auf das durch Zahl und Maas bestimmbare, und deutet diejenige Beschaffenheit eines Quantum an, nach welcher die successive Zusammenfügung seiner Theile in einer bestimmten Zeit vollendet werden kann. Dann wird er, wie es hier der Fall ist, gebraucht, um das Beschränkte, das Bedingte zu bezeichnen. In diesem Begriffe nun liegt gar keine Beziehung auf das Begehrungs- und Gefühlsvermögen, man kann also aus ihm eben so wenig das Daseyn des Uebels als die Nothwendigkeit desselben in der Welt herleiten.

3) Der metaphysische Begriff eines allervollkommensten Wesens befaßt keine bestimmte moralische Eigenschaft Gottes, und es ergiebt sich aus ihm allein auch kein bestimmter moralischer Endzweck Gottes, unter dessen Voraussetzung allein doch Befriedigung über das Uebel in der Welt möglich ist.

4) Wie die gesetzwidrige Vertheilung des Uebels in der gegenwärtigen Welt mit der Heiligkeit

Theodicee des metaphysischen Wissens auch nicht einmal mit einigem Scheine begreiflich machen.

- 5) Aus der durch die Kritik der Vernunft erwiesenen Unmöglichkeit aller Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, durch Begriffe der spekulativen Vernunft, erhellet zugleich auch die Unmöglichkeit irgend einer metaphysischen Theodicee.

8.

Die Theodiceen des empirischen Wissens nehmen ihre Gründe aus bestimmten Erfahrungen im Gebiete der Naturwelt, und zwar wird entweder bloß im Allgemeinen behauptet, daß, allen Datis der Natur zu Folge, Glückseligkeit die Bestimmung des Menschen sey, also unausbleiblich das Uebel als Mittel zu diesem Endzwecke angesehen werden müsse, oder man geht so weit, daß man vorgiebt, durch genaue Beobachtung der Gründe und Folgen des Uebels in der gegenwärtigen Welt die Zusammenstimmung derselben mit dem Endzwecke der Heiligkeit und Weisheit Gottes darthun zu können.

Ueber diese Methode s. meine Betracht. II. Th. X. XVII. u. XX. Betracht. S. 181. 182. 183. Die Haupteinwürfe dagegen sind: 1) die Natur läßt uns über den Endzweck der Menschheit gänz-

unzweydeutigen Data, woraus man erweisen könnte, Glückseligkeit sey Endzweck der Menschheit; 3) die Betrachtung der Gründe und Folgen des Uebels in der Natur führt keinesweges zu befriedigenden Resultaten; 4) Glückseligkeit an und für sich kann die Vernunft nach ihren Prinzipien nicht als Endzweck für die Menschheit annehmen. 5) Die Auffuchung naher Vortheile alles Uebels in der gegenwärtigen Welt ist für die religiöse Ueberzeugung und Ruhe des Menschen mehr gefährlich, als ersprießlich.

Dreyzehntes Kapitel.

Ueber den Zustand des Menschen nach dem Tode.

Wenn wir auch gleich gestehen müssen, daß die Zukunft nach dem Tode ein Gegenstand ist, dessen Art und Weise wir durch Begriffe und Schlüsse der Vernunft nimmermehr erreichen können, welcher vielmehr alles unsres Nachforschens ungeachtet, unbegreiflich und geheimnißvoll für uns bleibt, so müssen wir dennoch, wenn anders unser Glaube nicht widersinnig seyn soll, eine Vorstellung jenes Zustandes haben, welche sich auch vor der strengsten Kritik der Vernunft rechtfertigen läßt. Diese Vorstellung zu bestimmen, und bis an die Gränzlinie fortzuführen, wo Glaube Schwärmerey wird, ist der Endzweck gegenwärtigen Kapitels.

I.

Unfre auf Gründen der moralischen Vernunft beruhende Ueberzeugung von einem dem Endzwecke jener Vernunft angemessenen Daseyn nach dem Tode ist gläubige Hoffnung.

Gläubige Hoffnung ist Erwartung eines künftigen Gutes, bestimmt durch völlig zureichende subjektive Gründe. Da die moralische Vernunft mit ihrer Gesetzgebung die einzige Beschaf-

fenheit unsers Subjekts ist, welche uns zwingt, in Ermangelung der Möglichkeit aller objektiven Gründe gewisse Sätze anzunehmen, so giebt es auch nur eine Art der gläubigen Hoffnung, nämlich die, welche von der moralischen Vernunft abhängt. Die moralisch - gläubige Hoffnung an ein unsrer Bestimmung angemessenes Daseyn nach dem Tode 1) bezieht sich auf einen künftigen Gegenstand, dessen Möglichkeit und Nothwendigkeit aus objektiven Gründen gar nicht dargethan werden kann, ja für welchen es nicht einmal Wahrscheinlichkeit, im richtigen Sinne des Wortes, giebt; 2) von welchem aber auch, schlechterdings niemand die Unmöglichkeit aus objektiven Gründen erweisen oder auch nur wahrscheinlich machen kann; dieser Gegenstand ist ein solcher, welchen die menschliche Vernunft für wahr halten muß, wenn sie sich nicht selbst widersprechen, und mit sich selbst uneinig werden soll.

2.

Die Vorstellung der uns erwartenden Zukunft nach dem Tode, ist die Vernunftidee der Totalität eines Daseyns, völlig gleich der Totalität unsrer moralischen Bestimmung. Diese Vernunftidee ist an sich unabhängig von den Formen der Sinnlichkeit, und den dadurch versinnlichten Urbegriffen des Verstandes, so daß also das Daseyn in demselben ganz rein und ohne Zeit gedacht wird.

richtig sey, erhellet aus der Theorie des Verstandesbegriffes: Wirklichkeit. S. meine Betrachtungen, I. Th. V. Betr. 2. Abschn. S. 90 u. f.

3.

Die Vernunft kann uns über die Art und Weise unsrer Wirklichkeit nach dem Tode nichts objektiv Wahres sagen. Sie kann nicht erweisen: 1) wie der Uebergang von dem zeitlichen Daseyn in das künftige geschehen werde; 2) welche Veränderung mit unsern Vermögen und Kräften bey diesem Uebergange vorgehen werde; 3) ob wir in demselben Verhältnisse gegen eine Naturwelt stehen werden, wie jetzt, oder wenigstens in einem ähnlichen; 4) ob in diesem Falle eine, und was für eine Organisation die Gemeinschaft mit der Naturwelt vermitteln werde; 5) wie sich unser künftiges Bewusstseyn von dem jetzigen unterscheiden werde; 6) wie sich die Folgen unserer Handlungen im gegenwärtigen Leben, im künftigen zeigen werden; 7) in welcher Form wir unser eigenes Daseyn uns vorstellen werden, u. dergl.

4.

Die Vernunft ist aber dennoch durch das Prinzip ihres religiösen Glaubens bestimmt, gewisse Vorstellungen der Art und Weise der

künftigen Wirklichkeit unsrer Natur anzunehmen, weil sie mit der Vorstellung der Realisirung des Endzwecks unsrer Natur nothwendig zusammenhängen.

5.

Es ist untadelhaft, wenn wir uns unsre künftige Wirklichkeit nach dem Tode, nach der Analogie des jetzigen zeitlichen Daseyns, symbolisch vorstellen. Diese Vorstellungsart ist soweit untadelhaft, als sie nicht den Grundwahrheiten über unsre moralische Bestimmung gefährlich wird. In diesem Falle müssen wir sie sogleich aufgeben, und uns an der bloßen Vernunftidee eines unserm moralischen Endzwecke angemessenen Daseyns begnügen, welche Idee auch ohne alle Versinnlichung durch die Form der Zeit, die Vernichtung gänzlich ausschließt.

Wenn man die Zeit als Form unserer ganzen künftigen Wirklichkeit dogmatisch annimmt, so ist dies erstlich etwas völlig Willkührliches und Ungegründetes; dann aber ist es auch für die Festigkeit unsrer Ueberzeugung und unser Interesse an künftiger Bestimmung gewissermaßen gefährlich. 1) Hat die Vorstellung einer unendlichen Zeit überhaupt für den menschlichen Geist eine widrige Wirkung ihn zu ermüden; da er einen so unermesslichen Raum nicht verhältnißmässig ausfüllen und ihm Inhalt geben kann, so verursacht ihm die Vorstellung eines Daseyns in unendlicher

lich das Interesse an allem Daseyn überwiegt. Ein Mensch kann schwerlich seine Vernunft zu einem hohen Grade entwickeln, ohne die Einschränkungen anzuerkennen, welche in unsrer Natur Folge von der Gebundenheit an die Form der Zeit sind, und er hegt dann natürlicher Weise eher das Verlangen, sich der Zeitform ganz zu entledigen, als sein Daseyn nach derselben unendlich fortzusetzen. 2) Die Zeitform scheint zwar der jetzigen Periode unsrer moralischen Bildung ganz angemessen zu seyn, allein keinesweges unserm ganzen künftigen Daseyn, als einem kontinuierlichen Fortschritte in Erhöhung und Verädlung unsrer ganzen Natur. Dazu scheint nöthig zu seyn, daß die Vorstellung unsers Daseyns durch eine Reihe mannigfaltiger Formen durchgehe.

Ich glaube nicht, daß man mir wegen dieser Bemerkungen den Vorwurf eines vermessenen Dogmatism machen könne, da ich nicht sowohl dogmatisch, als vielmehr nur katartisch verfare, um eine Vorstellungsart einzuschränken, oder auch wohl aufzuheben, die keine Gründe für sich hat, und ohne Leistung irgend eines Vortheils für unsre Aufklärung, vielmehr unserm Glauben Gefahr droht.

Ich läugne also gar nicht, daß wir, um uns den Zustand nach dem Tode vorzustellen, der Zeitform bedürfen; denn wir können Dauer eines Daseyns nur nach derselben bestimmt denken.

Allein ich behaupte, die Zeitform müsse bey diesem Gebrauche für nichts anders angesehen werden, denn ein symbolisches Zeichen, um eine Art der Dauer des Daseyns vorzustellen, welche von Zeit unabhängig seyn wird.

6.

Wenn wir von der künftigen Realisirung des höchsten Gutes durch die moralische Vernunft überzeugt sind, so können wir folgende Vorstellungen der Art und Weise unsrer künftigen Existenz nicht abweisen.

7.

Unser künftiges gesammtes Daseyn müssen wir als eine unendliche Reihe von Perioden denken, in deren jeden moralische Bildung bis auf einen gewissen Grad, unter besondern Verhältnissen, dann auch Ausgleichung unsers Verdienstes und unsrer Schuld, Zweck seyn wird. Diese Perioden werden alle innigst zusammenhängen, und in jeder neuen, die wir beginnen, sich die Folgen der vorigen fortsetzen, inwiefern dieß für den moralischen Endzweck nothwendig ist. In jeder neuen Periode werden unsre Vermögen mit gewissen neuen Bestimmungen begabt seyn, und durch eine jede werden wir uns dem Endzwecke unsres Daseyns in einem bestimmten Grade nähern.

Diejenigen Vermögen, ohne welche für uns die moralische Existenz eines endlichen Wesens gar nicht gedenkbar ist, müssen wir unsrer Natur für jede Periode ihrer künftigen Wirklichkeit zueignen, wenigstens müssen wir doch annehmen, daß diese Vermögen künftig nur in solche andre übergehen können, welche für den Endzweck der moralischen Vernunft in andern Perioden unsers Daseyns das leisten, was jene in der gegenwartigen.

Solche Vermögen sind z. B. das Bewußtseyn der Persönlichkeit, die Erinnerung, ohne welche die moralische Existenz eines endlichen Wesens gar nicht gedacht werden kann.

9.

Ausgleichung von Verdienst und Schuld müssen, der Heiligkeit Gottes zu Folge, die künftigen Perioden unserer Existenz enthalten. Denn ohne jene ist Realisirung des höchsten Gutes nicht gedenkbar.

10.

Die Art und Weise jener Ausgleichung können wir nicht bestimmen, nur so viel muß davon für uns ausgemacht seyn, daß in ihr die strengste Proportion Statt finden werde.

II.

Negativ können wir von der Art und Weise jener Ausgleichung behaupten, daß sie nicht geschehen könne durch ein Mittel, welches der Form der Zeit unterworfen ist. Der Gegenstand der Ausgleichung, die Moralität, und das Mittel der Ausgleichung müssen kommensurabel seyn. Da nun aber die Moralität ganz unabhängig von der Form der Zeit ist, so kann das Mittel der Ausgleichung von Verdienst und Schuld kein an die Form der Zeit gebundener Gegenstand seyn.

12.

Wenn demnach das Mittel der Ausgleichung Zustände eines Gefühlvermögens sind, so muß dieses Gefühlvermögen eine andre Form haben, als die, an welche unser gegenwärtiges Gefühlvermögen gebunden ist, es muß von aller Zeit unabhängig seyn.

Daß das Gefühlvermögen eines vernünftig-sinnlichen Wesens mannigfaltiger Formen-fähig ist, kann ohne Vermessenheit niemand läugnen. Und wenn ich behaupte, daß in Beziehung auf moralische Belohnung und Strafe unser Gefühlvermögen im künftigen Zustande eine neue Form haben müsse, so ist diese Behauptung bey weitem nicht so gewagt, als die gemeine Annahme eines und desselben Gefühlvermögens im jetzigen und künftigen Zustande. Jene Idee aber ist in der That nicht so neu und fremd unter den Men-

liegt am Ende allezeit der so gewöhnlichen Voraussetzung zum Grunde, daß die Leiden und Freuden der Zukunft ganz andrer Art seyn werden, als die des gegenwärtigen Sinnenlebens, eine Voraussetzung, welche man besonders in gewissen Schwärmern mit vielem Geiste verfolgt findet.

13.

Die Frage über die Dauer der zukünftigen Strafen nach der Zeit, hat demnach für die Philosophie nicht einmal einen vernünftigen Sinn.

Ueber den auf das gegenwärtige Leben zunächst folgenden Zustand ergiebt sich, allem bisher Gesagten gemäß, Folgendes:

14.

Unser Zustand nach dem zeitlichen Tode wird mit dem zeitlichen Leben in dem bündigsten Zusammenhange stehen.

15.

Bewußtseyn unsrer Persönlichkeit, und geschärfte Erinnerung, werden wir in demselben besitzen.

16.

Wir werden ein Vorstellungsvermögen, Begehrungsvermögen und Gefühlvermögen besitzen, aber dieselben mit neuen Formen begabt.

17.

Diese neuen Formen werden so beschaffen seyn, daß vermittelt ihrer die Wirksamkeit jedes Vermögens, dem Endzwecke der moralischen Vernunft gemäß, erhöht und erweitert wird.

18.

Die neuen Formen werden den Formen des vorigen Lebens keinesweges widerstreiten. Sie werden sich vielmehr harmonisch an sie anschließen, und die nach ihnen gesetzmäßigen Wirkungen unsrer Vermögen werden mit denen nach den Formen des vorigen Lebens gesetzmäßigen Wirkungen eben derselben im bündigen Zusammenhange stehen.

Durch die Abwechselung der Formen werden also die für unsern Endzweck vortheilhafte Folgen gesetzmäßiger Thätigkeiten im vorigen Leben nicht aufgehoben. Vielmehr werden diese auf die gesetzmäßigen Wirkungen vermittelt der neuen Formen Einfluss haben. Das Beyspiel des Vorstellungsvermögens scheint es am deutlichsten zu machen. Wir müssen für den zunächst auf das jetzige Leben folgenden Zustand ein Vermögen der Anschauung annehmen, und können dies nicht anders, denn als begabt mit Formen denken. Diejenigen neuen Formen, welche in der Zukunft an die Stelle des Raums und der Zeit treten, werden diesen keinesweges widerstreiten, vielmehr sich gleichsam auf sie

mit Bündigkeit und Harmonie fortzusetzen. Was wir nach Raum und Zeit Zweckmäßiges für unsre Bestimmung, in dieser Sinnenwelt erkannt haben, wird nicht verloren gehn, es werden sich vielmehr die Wirkungen davon in den Erkenntnissen nach den künftigen neuen Formen, zeigen, und unsre mathematischen Erforschungen, z. B., werden die Grundlage abgeben zu ähnlichen Geistes-thätigkeiten, vermittelt erhöhter und erweiterter Kräfte. Es wird also zwar unstreitig für uns eine andre Natur geben, einen neuen Himmel und eine neue Erde. *Allein diese Erweiterung unserer Welterkenntniß wird auch die Folgen der gesetzmäßigen Erkenntniß des vorigen Lebens in sich befassen.*

19.

Es würde Schwärmerey seyn, wenn wir die Beschaffenheit der andern Formen weiter bestimmen wollten.

20.

Ueberhaupt sind alle sonst noch gedenkbare Fragen in Beziehung auf den Zustand nach dem Tode, z. B. wie der Uebergang aus dem Tode in eine neue Periode des Daseyns erfolgen werde; ob wir eine physische Organisation, und wenn dieß, was für eine wir besitzen werden; wo unser nächster Aufenthalt nach dem Tode seyn werde; ob wir an

ob wir an den Angelegenheiten dieser Erde noch Theil nehmen werden; ob sich die im gegenwärtigen Leben mit andern Menschen geknüpften Verbindungen auch in jenem Zustande fortsetzen werden, u. dergl. so beschaffen, daß man theils gar keine bestimmte Vorstellung davon geben kann, theils auch die Vernunft einer solchen gar nicht bedarf.

Vierzehntes Kapitel.

Ueber die Pflichten des Menschen in Beziehung auf Gott.

I.

Wenn der Mensch die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes faßt, so wird dadurch der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes eben so wenig verändert, als der Umfang seines Inhalts. Allein dieses Gesetz bekommt dennoch dadurch einen besondern Gegenstand der Anwendung, und es entstehen gewisse moralische Nothwendigkeiten für den menschlichen Willen in Beziehung auf Gott, und sein Verhältniß zur Menschheit. Diese moralischen Nothwendigkeiten können den Zweck nicht haben, in Gott eine Veränderung, Erhaltung, Vermehrung seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit zu

nunft selbst beschloffen, und geht bloß dahin, die Vernunft in Einstimmigkeit mit ihrem eigenen Gesetze zu erhalten. Dieß ist der wahre Sinn der sogenannten Pflichten gegen Gott. Durch Ausübung derselben soll die Vernunft in sich selbst befriedigt werden, ohne etwa irgend eine Folge in Gott zu beabsichtigen.

2.

Sobald der Mensch zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit gelangt ist, ist es für ihn moralische Nothwendigkeit, Gott als Urgrund aller Moralität, als moralischen Gesetzgeber, Richter und Regierer der Welt anzusehen, seine Majestät als eines solchen anzuerkennen, die Heiligkeit seiner Gesetzgebung zu verehren, sich mit freyem Gehorsam unter sie zu fügen, und von ihm die weiseste Leitung seiner Schicksale mit fester Zuversicht zu erwarten.

Dieß ist moralische Nothwendigkeit für den Menschen; denn er muß, als moralisches Wesen, wollen, daß alle vernünftige Wesen, wegen ihrer Moralität die Gottheit eben so betrachten, und dieser Betrachtung gemäß handeln.

Wenn man im Einzelnen überlegt, welche freye Handlungen durch diese moralische Nothwendigkeit gebothen seyn können, so ergeben sich gewisse besondere bestimmte Pflichten in Be-

ziehung auf Gott. Man kann sie theilen in Pflichten für das Erkenntnißvermögen, Pflichten für das Begehrungsvermögen, Pflichten für das Gefühlvermögen.

Pflichten für das Erkenntnißvermögen in Beziehung auf Gott.

1.

Es kann keine Pflicht geben, sich von etwas zu überzeugen, also auch nicht vom Daseyn Gottes. Aber allerdings ist es Pflicht des Menschen, den Glauben an Gott wie ein Heiligthum zu betrachten, alle Kräfte seiner Natur aufzubiethen, und jedes vernünftige Mittel zu benutzen, um jenen Glauben zu stärken, etwanige Zweifel mit der größten Gewissenhaftigkeit und möglichsten Anwendung seines Erkenntnißvermögens zu prüfen.

2.

Es kann keine Pflicht geben, den richtigen Begriff des Verhältnisses des Menschen gegen Gott zu fassen; dieß ist eben sowohl bloß logische Nothwendigkeit, als sich vom Daseyn Gottes zu überzeugen. Allein allerdings ist es Pflicht des Menschen, sich die richtig gefasste Idee seines wahren Verhältnisses gegen Gott immer zu vergegenwärtigen, und sich dieselbe mit dem ganzen Interesse, dessen sie fähig ist, immer auf das lebhafteste vorzustellen. Sich diese Fertigkeit

zu geben, ist das Werk freyer Handlungen, die Fertigkeit selbst, frey erworbene religiöse Kultur.

3.

Es ist Pflicht des Menschen, seinen religiösen Glauben vor allem Einflusse des Leichtsinns, der Vermessenheit und falscher Seelenstärke zu sichern, Pflicht ihn zu sichern vor jener Gleichgültigkeit, welche gegen die Religionswahrheiten, ihrer Unbegreiflichkeit wegen, leichtlich gefaßt werden kann.

4.

Es ist Pflicht des Menschen, die Religionsideen in Reinheit zu erhalten, und alle Entstellung derselben durch Schwärmerey zu verhüten.

5.

Es ist Pflicht des Menschen, alle seine Erkenntnisse und sein ganzes Streben nach Wahrheit auf Gott und den göttlichen Endzweck für die Menschheit zu beziehen.

Pflichten für das Begehrungsvermögen, in Beziehung auf Gott.

I.

Es ist Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes diejenigen bestimmten festen Richtungen des Begehrungsvermögens, diejenigen thätigen Bestrebungen und Verlangen zu verknüpfen, welche derselben ange-

messen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der ersten zu erwerben.

2.

Es ist also Pflicht, die Zuversicht auf Gott in seiner Seele zu befestigen, und dergestalt zu beleben, daß sie auf unsre Gefinnungen und Handlungen einen beständigen Einfluß habe; Pflicht, sich ohne Bedingung in den Plan der göttlichen Regierung zu ergeben, mit seinem Schicksale zufrieden zu seyn, und sich durch Kultur eine Fertigkeit hierin zu erwerben.

3.

Es ist Pflicht: a) sich zu bestreben, Gott ähnlich zu werden, so weit dieses Bestreben endlichen Naturen vergönnt ist; b) sich zu bestreben, die Billigung Gottes zu verdienen; c) sich zu bestreben, die Erfüllung der religiösen Pflichten unter den Menschen zu befördern.

4.

Es ist Pflicht, Verlangen zu hegen nach fortschreitender Bildung seines Wesens, dem göttlichen Endzwecke gemäß, nach höherer Wahrheit, reinerer Tugend, adlerer Freude. Jedoch darf dieses Verlangen nicht mit Verachtung des gegenwärtigen Lebens verknüpft seyn.

I.

Wiefern die Kultur unsers Gefühlvermögens unserer Freyheit überlassen ist, giebt es Pflichten, welche sich auf die Anwendung desselben beziehen.

2.

Es ist Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes Gefühle zu verknüpfen, welche der Heiligkeit des Gegenstandes angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der ersten zu erwerben.

3.

Die Hauptgefühle dieser Art sind: Bewunderung und Ehrfurcht gegen die Heiligkeit Gottes, und seiner gesammten Vollkommenheit, Verehrung und Liebe des Planes seiner Welt, Freude über den Antheil, welchen man als vernünftiges Wesen an selbigem hat, wiefern man zur Erwerbung der Seligkeit durch sittliches Verdienst bestimmt ist.

4.

Die übrigen Gefühle des wahrhaft religiösen Menschen müssen sich jenen herrschenden Gefühlen gemäß verädlen.

Funfzehntes Kapitel.

Ueber den Einfluss des religiösen Glaubens auf die Beobachtung unsrer Pflichten überhaupt.

I.

Wenn wir zum Glauben an das Daseyn Gottes gelangen, so wird dadurch der nächste Grund der Verbindlichkeit unsrer Pflichten nicht verändert. Die reine Vernunft allein muß sie auch dann noch bestimmen.

Es giebt demnach für den Menschen ohne Religion, keinen andern Begriff des Sittlichguten, als für den Gläubigen. Beyde stehen unter Gesetzgebung der reinen Vernunft, und was allein ihren Handlungen Werth geben kann, ist der Ursprung derselben aus reiner Vorstellung der Pflicht. Deshalb hat auch das Sittlichgute, welches der Gläubige ausübt, schlechterdings keinen Vorzug vor jenem, welches der Mensch ohne Religion, thut.

2.

Allein allerdings beziehen wir, wenn wir zum Glauben an Gott gelangt sind, das Sittengesetz der Vernunft auf Gott, als seinen Urgrund, als höchsten Gesetzgeber durch die Vernunft. Wir betrachten unsre Pflicht-

glauben ihm Gehorsam zu leisten, indem wir der Vernunft folgen.

Für den Menschen ohne Religion fällt diese ganze Beziehung weg. Er denkt die Vernunft als gesetzgebend, ohne einen höchsten Grund der Möglichkeit ihrer Gesetzgebung anzunehmen.

3.

Wir beziehen endlich die moralische Gesetzgebung und alle Ausübung der Pflicht auf das höchste Gut, als welches für uns, wenn wir Gott und Unsterblichkeit glauben, nicht mehr eine bloß problematische Idee ist, sondern dessen Realisirung wir dann mit gläubiger Zuversicht hoffen.

Auch diese Beziehung fehlt dem Menschen ohne Religion ganz. Die Idee des höchsten Gutes ist zwar seiner Vernunft unabtrennbar wesentlich, allein ohne Voraussetzung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, bleibt ihm diese Idee immer chimärisch.

4.

Die Beziehung des moralischen Gesetzes auf Gott, als Gesetzgeber, und auf das höchste durch ihn zu realisirende Gut, darf der Reinheit in den Beweggründen unsrer Handlungen keinen Abbruch thun. Wenn wir auch gleich das moralische Gesetz auf Gott als Geber desselben beziehen, so darf doch nur reine Vernunft unsre Handlungen bestim-

Endzweck des höchsten Gutes beziehen, so wird dadurch die Lauterkeit unsrer moralischen Gesinnung keinesweges entstellt.

Sechszehntes Kapitel.

Ueber die innere Verehrung Gottes und das Gebeth.

I.

Wahre, würdige Gottesverehrung ist nur eine solche, durch welche sich ein auf reinem moralischen Interesse gestützter Glaube ausdrückt.

2.

Der wahre Gottesverehrer bewundert und liebt Gott über Alles, weil er der Stifter aller moralischen Gesetzgebung, der Urgrund alles Guten, Schöpfer und Regierer der Welt nach vollkommenem moralischen Plane ist.

3.

Seine innere Verehrung besteht darin, daß er ein immer lebendiges Interesse hat, sich Gott aus diesem Gesichtspunkte vorzustellen, und diejenigen Triebe und Gefühle in sich zu unterhalten, welche dieser Vorstellung angemessen sind.

4.

Wenn der Zustand innerer Gottesverehrung bey einem Menschen besonders lebhaft ist, so geht derselbe auf sehr natürliche Weise in Gebeth über.

5.

Das Gebeth ist ein an Gott selbst gerichteter Ausdruck uneingeschränkter Zuversicht auf die göttliche Regierung, tiefer Bewunderung der Vollkommenheiten Gottes, inniger Liebe seines Planes für die Menschheit, und warmer Dankbarkeit für den Antheil, welchen der Schöpfer uns an selbigem, mit dem Daseyn vergönnt hat.

6.

Dieser Ausdruck kann entweder bloß Folge der innern Gottesverehrung seyn, oder auch sich auf einen bestimmten Fall des Lebens beziehen.

7.

Erlangung eines Gutes durch unser Gebeth, kann nie Zweck des Gebethes seyn. Wenn wir also auch in Beziehung auf einen bestimmten Fall des Lebens beten, so darf doch der Inhalt unseres Gebethes nichts anders seyn, denn Ausdruck der §. 5. geschilderten Gefinnungen.

8.

Unsre Gebethe verändern im Plane der göttlichen Weltregierung nichts. Allein al-

lerdings sind Gebethe gegründet auf jene bestimmten Gefinnungen verdienstliche Handlungen, und werden belohnt.

9.

Da unsre Gebethe in Beziehung auf bestimmte Fälle des Lebens, vernünftiger Weise nichts anders ausdrücken können, als unsre Zuversicht auf Gottes Vorsehung, welche jedes Schicksal zu dem Endzwecke der Heiligkeit und Weisheit leitet; so kann und muß man sagen, daß alle (vernünftige) Gebethe von Gott erhört werden, wiefern nämlich gewiß im Ganzen unserer Existenz Alles zu jenem Endzwecke zusammenstimmen wird.

10.

Mit der Handlung des Betens ist allezeit anthropomorphistische Vorstellung Gottes verknüpft; allein eine solche, welcher Wahrheit zum Grunde liegt, und welche untadelhaft ist.

Die Auflösung dieses Anthropomorphism ergibt sich nach dem, was in dem Abschnitte über den Anthropomorphism in der Vorstellung der Eigenschaften Gottes gesagt worden, von selbst.

Siebzehntes Kapitel.

Ueber die äussere öffentliche, gemeinschaftliche Gottesverehrung der Menschen.

I.

Die Gefinnungen, Bestrebungen und Gefühle des religiösen Menschen sind so beschaffen, daß mit ihnen ein natürlicher Drang verknüpft ist, sie auszudrücken und mitzutheilen. Und es ist dieß um so mehr der Fall, je mehr sie durch reine moralische Vernunft gewirkt werden.

2.

Es ist also mit der Natur des Menschen völlig übereinstimmend, daß man sich über äussere, öffentliche, gemeinschaftliche Gottesverehrung vereinige.

3.

Alle Handlungen der äussern Gottesverehrung müssen, wenn sie Würde haben sollen, jene ächte innere Gottesverehrung ausdrücken, deren Begriff im vorigen Kapitel bestimmt worden. Und ihr Ausdruck muß durchgängig mit dem Charakter der Freyheit, Natürlichkeit und Einfachheit bezeichnet seyn. Aller Anschein von Zwang und Mechanism benimmt der äussern Gottesverehrung ihre Würde.

4.

Jede Handlung der äussern Gottesverehrung muß das Verhältniß des moralischen

Menschen zu Gott, als moralischen Schöpfer und Regierer, von einer gewissen Seite ausdrücken.

5.

Keine Handlung der äussern Gottesverehrung ist bloße Uebung des Erkenntnißvermögens, vielmehr sind bey jeder das Begehrens- und Gefühlvermögen mit im Spiele.

6.

Die Anwendung von schöner Kunst zur äussern Gottesverehrung ist dem Charakter der religiösen Gefinnungen, Bestrebungen und Gefühle völlig angemessen. Und da es bey der äussern Gottesverehrung durchgängig auf Bezeichnung und Ausdruck bestimmter Gedanken und Gedankenreihen ankommt, so ist es sehr natürlich, daß Rede- und Dichtkunst die vorzüglichsten Mittel der feyerlichen äussern Gottesverehrung sind.

7.

Der einzig würdige Inhalt der für äussere Gottesverehrung bestimmten Werke der Rede- und Dichtkunst ist durch das bisher Gesagte hinlänglich bestimmt. Styl und Ton müssen ganz dem Charakter wahrer innerer Gottesverehrung angemessen seyn.

8.

Die Tonkunst zeigt auch bey der äussern Gottesverehrung ihre ausserordentliche Wirksamkeit auf das menschliche Herz. Werke der Tonkunst allein, ohne Verbindung mit

fen Andacht vorbereiten und unterhalten. Allein die interessanteste Wirkung für die äußere Gottesverehrung bringt die Musik in Verbindung mit Dichtkunst hervor. Die Musik ist bey dieser Verbindung der Dichtkunst untergeordnet.

9.

Das Genie des Tonkünstlers hat bey Compositionen geistlicher Werke nicht jenes ungebundene Spiel, das ihm sonst wesentlich ist. Es muß durchgängig so arbeiten, daß der Geist seines Werkes mit der natürlichen Stimmung der menschlichen Empfindsamkeit bey der wahren innern Gottesverehrung harmoniere. Diefß setzt ihm besonders in Rücksicht auf die Ausführung melodischer Sätze, und die Anlage der Harmonie Grenzen.

10.

Die Baukunst kann bey der Anlage eines zur äußern Gottesverehrung bestimmten Gebäudes besonders durch die innere Form, welche sie dem Ganzen ertheilt, sehr viel zur Beförderung oder auch zur Störung der religiösen Empfindungen beytragen. Sie kann durch einen Schein von Unermesslichkeit, eine gewisse ernste feyerliche Gröfse aller verbundenen Theile, durch eine sich über alle Formen verbreitende, und sich über das Gemeine der irdischen Gestalten erhebende Einfalt, durch streng beobachtete Einheit und Ebenmaas, und

durch andre Vollkommenheiten die Stimmung zu wahrer Gottesverehrung wecken und zweckmässig unterhalten, so wie sie im Gegentheile durch geistlose Plumpheit und fade Riesenmässigkeit der Massen, durch kleinliche Vereinzelung und Sonderung der Räume, durch Pracht ohne Majestät, durch Schnörkel einer weibischen Niedlichkeit, und viele andre falsche Züge jene Stimmung unterdrücken kann.

II.

Derselbe Fall ist es mit der schönen Gartenkunst bey der Anlage religiöser, der Andacht und Gottesverehrung gewidmeter Parthieen. Der Charakter des Erhabenen, Feyerlichen, Einfachen darf ihnen nie fehlen. Alles muß einladen zur Erhebung über die Sinnenwelt, und Beschäftigung des Geistes mit dem Unsichtbaren.

12.

Werke der bildenden Kunst an Oertern zur äussern Gottesverehrung müssen nach Stoff, Geist und Styl so beschaffen seyn, daß sie in wahrer Beziehung gegen das allgemeine Interesse der ächten innern Gottesverehrung stehen, und nichts enthalten, was nur irgend dieses stören könnte. Ohne diesen Charakter bleiben sie besser ganz weg.

Dies gilt eben sowohl von den allegorischen als den historischen Stücken. Anwendung auf die biblischen Stoffe.

A n h a n g einiger Folgerungen

*in Beziehung auf das Wesen der geistlichen Rede und
des geistlichen Gedichts, als Mittel der äufsern
gemeinschaftlichen Gottesverehrung.*

Aus dem von mir bestimmten wahren Charakter der äufsern, gemeinschaftlichen Gottesverehrung ergeben sich für die geistliche Rede und das geistliche Gedicht, wiefern sie Mittel einer solchen Gottesverehrung sind, gewisse zwar einfache aber nicht unwichtige Grundsätze.

Geradezu folgt aus dem Zwecke der äufsern gemeinschaftlichen Gottesverehrung, als des öffentlichen feyerlichen Ausdrucks der ächten innern Gottesverehrung, daß eine geistliche Rede schlechterdings kein bloßer Lehrvortrag seyn solle. Aechte innere und äufsere Gottesverehrung setzen entwickelte und berichtigte Begriffe von den Grundwahrheiten der Religion voraus, sie selbst, und ihr zweckmäßiger Ausdruck sind Folgen von diesen. Der geistliche Redner mache demnach aus der Stunde der Gottesverehrung keine bloße Lehrstunde, sondern wähle und handle seinen Stoff vollkommen gemäß dem Zwecke derjenigen Menschen, die unter seiner Leitung der Pflicht, Gott auch äusserlich und ge-

meinschaftlich zu verehren, Gnüge leisten wollen. Er fasse also seinen Stoff mit nahen Beziehungen auf das Begehrungs- und Gefühlvermögen des Menschen, und wirke dann in zweckmässiger Anordnung und Bezeichnung, vermittelt des Geschmacks auf jene Kräfte, um seine Zuhörer in die Stimmung einer andachtvollen Begeisterung zu versetzen.

Eine andre sehr natürliche Folgerung besteht darin, daß jede geistliche Rede einen Stoff behandeln müsse, welcher einen Theil der moralischen Gotteslehre ausmacht, oder doch in naher Beziehung auf einen solchen steht. Diefs ist der richtige Begriff des Geistlichen im Gegensatze des Weltlichen, oder physischen.

Beyde Grundsätze gelten auch uneingeschränkt, wenn der Stoff aus dem Gebiete der geoffenbarten Religion genommen ist, und ich stehe nicht an, in Beziehung auf den zweyten die Behauptung festzusetzen: daß jeder Stoff der geoffenbarten Religion, welcher außer Zusammenhange mit den moralischen Grundwahrheiten aller Religion steht, für den Redner untauglich ist, und daß auch die ästhetisch-vollkommenste Behandlung eines solchen nicht für ein Mittel wahrer Gottesverehrung gehalten werden kann.

Unter den geistlichen Gedichten ist unstreitig das Lied diejenige Dichtungsart, vermittelt deren der Zweck einer äußern gemeinschaftlichen

Die Ode und Hymne sind Werke des kühnsten feurigsten Schwunges, welchem zu folgen immer nur wenigen Menschen von vorzüglicher Phantasie vergönnt ist. Das Lied ist allezeit ein Erzeugniß jenes sanftern religiösen Enthusiasm, jener zartern Andacht, deren alle nicht ganz entartete Herzen fähig sind; seine Anordnung, sein Ausdruck sind völlig dieser Stimmung gemäß, und so beschaffen, daß an ihm alle wenn auch noch so mäßig gebildete Menschen Theil nehmen können. Aus dem Zwecke der ächten innern und äußern Gottesverehrung ergeben sich für das Lied folgende Grundsätze:

1) Der Stoff eines jeden für äußere gemeinschaftliche Gottesverehrung bestimmten Liedes muß eine Wahrheit der moralischen Gotteslehre seyn. Er muß sich beziehn auf Gott, als den Grund alles Guten und moralischen Gesetzgeber, auf Gott, als moralischen Schöpfer, auf Gott, als moralischen Regierer, seine Vorsehung, seine Gerechtigkeit, auf das Verhältniß des Menschen gegen Gott, wiefern er moralischer Schöpfer und Regierer ist. Bestimmung der Menschheit, Zukunft, Unsterblichkeit, Befeligung, Bewunderung, Liebe, Dank, Zuversicht, Furcht, Demuth, Unterwerfung, Reue, Zufriedenheit, Hoffnung, sind die Rührungen, welche das Lied ausdrücken muß. Der Ausdruck dieser Rührungen muß durchgängig der Würde der moralischen Vernunft angemessen seyn.

2) Der ganze Inhalt des geistlichen Liedes muß gemeinschaftlicher Theilnahme fähig seyn. Alle müssen sich in den Gesinnungen, Bestrebungen und Gefühlen vereinigen können, welche es ausdrückt.

3) Nur diejenigen Stoffe der geoffenbarten Religion geben einen würdigen wirksamen Inhalt von geistlichen Liedern ab, welche in nahem Zusammenhange mit den moralischen Grundwahrheiten aller Religion stehen. In dieser Rücksicht können die meisten Klopstockischen geistlichen Lieder Gegenstände einer strengern Kritik werden.

Ueberhaupt darf man, um sich von der fortdauernden Nothwendigkeit, diese Grundsätze einzuschärfen, zu überzeugen, nur die Liederfassungen selbst der neuern in vielen Rücksichten ehrwürdigen deutschen geistlichen Dichter durchgehen. Sie sind noch nicht einmal frey von offenbaren unmoralischen und vernunftwidrigen Gedanken, geschweige daß sie immer aus der lautern Quelle der moralischen Vernunftreligion geflossen seyn sollten. Indem ich die weitere Ausführung davon dem mündlichen Vortrage aufbehalte, begnüge ich mich, einige, nach meinem Bedünken, musterhafte geistliche Lieder eines nicht genug gepriesenen Dichters, des Herrn Bürde, einzuschalten.

Der Kampf zwischen Geist und Fleisch.

Gott, Welch ein Kampf in meiner Seelen,

Welch steter Widerspruch in mir!

Mein Geist heisst mich das Gute wählen,

Sehnt sich, o Gott, so heiss nach dir;

Allein das Fleisch verführt den Willen,

Macht ihn den Sinnen unterthan,

Strebt ihre Lüfternheit zu stillen,

Und schmiegt sich, ach! an Sünden an.

Ein doppeltes Gesetz regieret

Mein Wesen; o wie räthselhaft!

Wenn mich der Wahrheit Strahl berührt,

Dann schmeck' ich Frieden, fühle Kraft;

Doch schnell entzieht ein Todeschatten

Mir dieses himmlisch reine Licht,

Ich muss im halben Lauf' ermatten,

Ich will, doch ich vollbringe nicht.

Der gute Vorsatz, den ich fasse,

Er bleibt ein Traum der Phantasie;

Ich thu das Böse, das ich hasse,

Das Gute, das ich liebe, nie.

Getrieben, wie ein Schiff vom Winde,

Dem Mast und Steuerruder brach,

Reisst sie mich hin, die Macht der Sünde;

Zu späte Thränen folgen nach.

Wer löst mich von den Sklavenketten,

Wer schafft in meinem Innern Ruh?

Wer kann mich vor mir selbst erretten?

Nur du, Allmächtiger, nur du!

Ein Strahl von deiner Gnade gnüget
Zur seligsten Genesung mir;
O send' ihn, daß mein Glaube sieget!
Nimm mich mir selbst, und gieb mich dir!

Vertrauen auf die göttliche Führung.

Ich kam aus meiner Mutter Schoos,
Ein Sohn der Schmerzen, nackt und blos,
Mit Schwachheit angethan;
Ich kam ins ungekannte Land
Des Lebens, meinen neuen Stand
Trat ich mit Weinen an.

Ich wufste nicht woher? wohin?
Noch schlummerte Gedank' und Sinn
Unthätig, weich und zart;
Der Blume, die allmählich sich
Am Sonnenstrahl entfaltet, glich
Ich Blume höh'rer Art.

Die Blüthenzeit ging schnell vorbey,
Der Kindheit süßes Einerley
Der Jugend Frühlingstraum;
Ich wurzelte bey Sonnenschein
Und Sturm ins Leben tiefer ein,
Die Blume ward ein Baum.

Einst Kind, nun Mann! — Wie fern, wie tief
Liegt mir die Bahn, die ich durchlief!
Durchlief — an wessen Hand?

O du, den nie mein Auge sah,
Und doch mein Herz empfand!

Du Unsichtbarer über mir!

Ich kam von dir, und geh zu dir;

Du weißt es, wie und wann?

Mein Leben welkt dahin wie Laub;

Du bist, der aus des Todes Staub

Mich neu beleben kann!

Ich wandle freudig meinen Pfad,

Der bis hieher geholfen hat,

Hilft wahrlich fernerhin!

Dort werd' ich unverhüllt ihn schaun!

In diesem seligen Vertraun,

Ist Sterben mein Gewinn.

S e g e n d e r L e i d e n.

Ihr seyd mir werth, ihr Leiden!

Ich nehm' euch dankend hin,

Einst werdet ihr zu Freuden,

Wenn ich geläutert bin,

Wenn Demuth und Vertrauen

Ganz meine Seele füllt,

Werd' ich die Sonne schauen,

Die jezt sich mir verhüllt.

Ich lag verstrickt in Banden

Geheimer Leidenschaft;

Die bessern Freuden schwanden

Mit jeder reinen Kraft,

Zum Gott geweihten Leben;
Ich war, wie dürres Laub,
Den Stürmen Preis gegeben,
Und der Begierden Raub.

Du weckst mich aus dem Schlummer
Der trägen Weichlichkeit,
O Vater, der dem Kummer
Sich mir zu nah gebeut.
Gift war's, was in den Falten
Von meinem Herzen schlich,
Du willst mich dir erhalten,
Durch Wunden heilst du mich.

Dies Herz wird noch im Stillen
Von seinen Kämpfen ruhn,
Ich werde deinen Willen
Mit Freuden wieder thun.
Auf dem verlassnen Pfade
Will ich den Lauf erneun,
Gestärkt durch deine Gnade,
Herr, dir mein Leben weyhn.

Durch Gnade, die von oben
In milden Strahlen lacht,
Und aller Stürme Toben
Zu grosser Stille macht,
In dem, was mich gequälet,
Erblick' ich dann mein Heil,
Und meine Seele wählet
In Gott ihr bestes Theil.

Sieh, Herr, ob ich auf dem Pfade,
Der zur Wahrheit leitet, geh?
Stärke mich durch deine Gnade,
Wenn ich unentschlossen steh.
Wenn mein Geist mit bangem Fluge
Zwischen Wahrheit schwebt und Truge,
Und ein dämmerndes Vielleicht
Alles ist, was er erreicht.

Dieser Geist strebt zwar so sehnlich
Nach der Wahrheit; aber ach!
Irrthum ahmt ihr Bild oft ähnlich,
Bis zur Täuschung ähnlich nach.
O wer wird mein Auge schärfen,
Zu erwählen, zu verwerfen?
Vater alles Lichtes! Dich
Fleh ich an, erleuchte mich!

Dir sey mein Verstand und Wille
Glaubend, liebend unterthan!
Lass mich sehn, was ohne Hülle
Hier mein Aug' ertragen kann!
Dich durch Liebe zu verehren,
Bleibt die seligste der Lehren;
Wahrheit baut auf Felsengrund,
Liebe bringt mit Gott in Bund.

Aber eitler Stolz entfernt
Von der Einfalt unsern Gang!
Wer die Demuth nie erlernet,
Ist an Geist und Herzen krank.
Vater, deines Kindes Bitte
Sey bey jedem seiner Schritte:
Nimm dich meiner Schwachheit an,
Leite mich auf rechter Bahn.

Achtzehntes Kapitel.

*Ueber die Bildung des Menschen zum
religiösen Glauben.*

I.

Wenn die Annahme der Wahrheit des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nur in so fern für den Menschen nothwendiges Bedürfnis seyn kann, als er sich der Gesetzgebung seiner moralischen Vernunft, und des ihm dadurch bestimmten Endzweckes vollkommen bewußt ist; so ist die Grundbedingung, ohne welche gar kein ächter religiöser Glaube Statt finden kann: vollständige Entwicklung des Bewußtseyns der moralischen Gesetzgebung, des Umfangs der dadurch bestimmten Pflicht, und der Erhabenheit des Endzwecks, auf welchen sich alle Gesetzgebung der Vernunft bezieht.

2.

Das Bewußtseyn der moralischen Gesetzgebung der Vernunft wird dann vollkommen entwickelt, wenn man das unbedingte Geboth der Vernunft für die freyen Handlungen von dem Einflusse aller in der menschlichen Natur bey- und mitwirkenden, ihren Grund aber außer der Vernunft habenden Triebfedern, sondert. Eine Folge dieser Entwicke-

Glückseligkeit keinen höchsten Bestimmungsgrund unsers Begehrungsvermögens abgeben könne, sondern der reinen Vernunft untergeordnet sey; eine Einsicht, welche schlechterdings gefaßt seyn muß, wenn religiöser Glaube durch moralische Gründe soll entstehen können.

3.

Der vollkommenen Entwicklung des moralischen Bewußtseyns stellen sich in der menschlichen Natur selbst mancherley Hindernisse entgegen, die theils in Erkenntnißkräften, theils im Begehrungs-, theils im Gefühlsvermögen ihren Grund haben. Die vorzüglichsten davon sind: *a)* überwiegende Herrschaft der Sinnen und Phantasie, Mangel an Selbstbeobachtung, und Bestimmtheit in Auffassung der Thatfachen im Bewußtseyn, Zerstreuung, Zweifelgeist; *b)* Obergewalt der sinnlichen Neigungen, unordentliche Zusammenschmelzung der Vernunfttriebe mit den bloß thierischen; *c)* Obergewalt der sinnlichen Gefühle, Verirrung der Vernunftgefühle mit den bloß sinnlichen, überhaupt auch überspannte Herrschaft des gesammten Gefühlsvermögens.

4.

Aeußerlich stellen sich ebenfalls der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns

jugendlichen Erziehung, verführerische Verhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft, Zerstreuungen der wirklichen Welt, welche von der Beschäftigung mit sich selbst abziehen, Schicksale des Lebens, sowohl besonders glückliche, als auch ausgezeichnet traurige, Sitten des Zeitalters, modische Meynungen der Philosophen, Mängel nicht genug gereinigter positiver Religion.

5.

Die Mittel, alle diese Hindernisse zu heben, giebt die Seelenkunde an die Hand, welche demnach der Religion groſse Dienste leistet. Verhältnißmäßige Bildung aller Seelenkräfte, Erhebung der Vernunft zu alles überwiegender Stärke, Angewöhnung zum Selbstdenken, zur Beschäftigung mit sich selbst, Liebe zur Einsamkeit, sind einige der vorzüglichsten.

6.

Wenn der Geist des spekulativen Denkens in einem Menschen erwacht ist, so wird er schwerlich zum moralischen Glauben übergehen können, ohne angestellte Kritik der spekulativen Vernunft.

7.

Wenn das Bewußtseyn der moralischen Vernunft gar nicht gehörig entwickelt ist,

8.

Wenn das Bewußtſeyn der moralifchen Vernunft zwar entwickelt iſt, innere und äußere Hinderniſſe aber ſo wirksam ſind, daß der Menſch ſich von der Wahrheit der Religion zu überzeugen nicht vermag, vielmehr das Gegentheil davon zum Beſtimnungsgrunde ſeiner Handlungen macht, ſo iſt derſelbe in dem Zuſtande des Unglaubens, und wird mit dem Namen eines Gottesleugners bezeichnet. Entſchiedener Unglaube und Gottesleugnung ſind allezeit mit überwiegender praktiſcher Immoralität verknüpft.

9.

Wenn die Hinderniſſe des Glaubens in einem Menſchen nur ſo viel wirken, daß er ſeine Ueberzeugung ganz aufhält, und nicht entſcheidet, ſo iſt er ein Gottbezweifler, und dieſs zu ſeyn, verträgt ſich ſehr wohl mit den beſten moralifchen Gefinnungen.

10.

Wenn ein Menſch ſich Vorſtellungen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu ihm bildet, welche durch die moralifche Vernunft nicht nothwendig gemacht werden, welche alſo

ben, so ist er ein Schwärmer.

II.

Die religiöse Schwärmerey zeigt sich:
a) in vorgeblichen Erkenntnissen Gottes und seines Verhältnisses zu uns; Schwärmerey des Vorstellungsvermögens; sie ist entweder physisch, Einbildung wirklicher Anschauung Gottes, und unmittelbarer Wirkungen seiner Gegenwart, oder metaphysisch, Einbildung Gott und göttliche Dinge durch reine spekulative Vernunft zu erkennen; b) in überspannten Bestrebungen, sich Gott zu verähnlichen, sich mit Gott zu vereinigen, in Uebertragung sinnlicher Liebe auf die Gottheit und dergleichen; Schwärmerey des Begehungsvermögens; c) in Einschränkung aller Freude auf Gegenstände der Religion, mit Verachtung jedes andern den Menschen natürlichen und durch die Vernunft vergönn-ten Vergnügens, in Ueberspannung der durch religiöse Ueberzeugung entstehenden Gefühle, und desgl.; Schwärmerey des Gefühlvermögens.

II.

Man findet die drey Arten der religiösen Schwärmerey, sowohl besonders jede in einzelnen Menschen, als auch in einem und demselben vereinigt.

Die Schwärmerey des Vorstellungsvermögens wird gehoben durch Kritik der Vernunft. Die Schwärmerey des Begehrungsvermögens und Gefühlvermögens theils durch eben dieselbe, theils durch gesetz- und zweckmäßige Umbildung dieser Vermögen selbst, welche nur im Zustande ihrer Verstimmung jener Verirrungen fähig sind.

Corrigendum.

S. 129. Z. 7. v. o. schalte nach: „belohnende“ ein;
2) als bestrafende.

Leipzig,
gedruckt bey Christian Friedrich Solbrig.

Heydenreich, Karl Heinrich,

Grundsätze der Moralischen Gotteslehre nebst Anwendungen auf geistliche
Rede- und Dichtkunst

Leipzig 1792

Ph.pr. 638 d

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040833-2

VD18 11400404